Karina Stempel-Gancarczyk

Procesy zanikania języka na podstawie badań gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Język na Pograniczach 43

Procesy zanikania języka na podstawie badań gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej

Język na Pograniczach
[Borderland Languages]

43

Karina Stempel-Gancarczyk

Procesy zanikania języka na podstawie badań gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Warszawa 2020

Recenzje wydawnicze [Editiorial Reviews]

Dr hab. Helena Grochola-Szczepanek, prof. inst., Instytut Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk, Kraków, Polska [Institute of Polish Language, Polish Academy of Sciences, Cracow, Poland]

Д-р філол. наук, проф. Олексій Сухомлинов, Міжнародна школа україністики, Національна академія наук України, Київ, Україна [D-r filol. nauk, prof. Oleksiї Sukhomlynov, International School of Ukrainian Studies, National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev, Ukraine]

Publikacja dofinansowana z programu „Doskonała Nauka" Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. [The work was financed from the "Excellent Science" Programme of the Polish Minister of Science and Higher Education]

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Projekt okładki i stron tytułowych
[Cover, Halftitle and Title Page Design]
Barbara Grunwald-Hajdasz

Zdjęcie na okładce
[Cover Photo by]
Karina Stempel-Gancarczyk

Piotr Felik (Bulaj) i Józef Paraniak (Ruda) oraz Polacy z Kaczyki
na dożynkach w Nowym Sołońcu, 2017
[Piotr Felik (from Bulaj/Bulai), Józef Paraniak (Ruda/Vicşani)
and Poles from Kaczyka/Cacica
at the Harvest Festival in Nowy Sołoniec / Soloneţu Nou, 2017]

Redaktor prowadzący
[Editorial Supervision]
Jakub Ozimek, Barbara Grunwald-Hajdasz

Redakcja i korekta
Copy-Editing and Proofreading
Dorota Muszyńska-Wolny

Skład [Typesetting]
Jacek Marciniak

ISBN: 978-83-66369-36-8
ISSN: 1230-1302 (Język na Pograniczach)

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences]
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88,
wydawnictwo@ispan.waw.pl, www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP

W historii krainy zwanej Bukowiną (obecnie leżącej na terytorium dwóch państw: Rumunii i Ukrainy) w okresie zwierzchnictwa Austrii (1774–1918) rozpoczęła się akcja osadnicza, która zaowocowała osiedlaniem się ludności polskiej na tym terenie. Na obecne ziemie należące do Rumunii (tzw. Bukowina południowa) pierwsi osadnicy z Polski – górnicy z Bochni, których przyciągnęła tu możliwość pracy przy eksploatacji złóż soli kamiennej – przybyli do miejscowości Kaczyka w latach 1791–1792; następnie osiedlały się tu kolejne rodziny górnicze z Bochni, Wieliczki i Kałusza. W latach 1834–1842 polscy osadnicy z północnej części Bukowiny (tzw. górale bukowińscy) założyli wsie Nowy Sołoniec, Pleszę i Pojanę Mikuli. Wsie Ruda (obecnie Wikszany) i Bulaj zostały założone w połowie XIX wieku przez osadników z okolic Rzeszowa, a w przypadku Rudy również m.in. Sanoka. Potomkowie przybyłych wówczas do Rumunii Polaków żyją na Bukowinie rumuńskiej do dnia dzisiejszego.

Procesy zanikania języka na podstawie badań gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej to praca, która w swoim założeniu ma uzupełniać luki w badaniach polszczyzny Bukowiny południowej: gwar wsi Bulaj, Ruda i Kaczyka. Wyniki moich kilkuletnich badań stanowią dopełnienie najnowszych ustaleń dotyczących polszczyzny bukowińskiej, będących efektem realizacji grantu *Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego* pod kierownictwem dr hab. Heleny Krasowskiej, prof. inst.

Niniejsza praca wpisuje się we współczesny nurt badań językoznawczych dotyczących procesu zanikania i śmierci języków. Opis i analiza mechanizmów zanikania gwar w społecznościach polskich na terenie Bukowiny rumuńskiej łączy się z określeniem ich źródeł i przyczyn oraz wskazaniem na podobieństwa i różnice obserwowane w Bulaju, Rudzie i Kaczyce.

Zanikanie gwar wiąże się zarówno z czynnikami endogennymi, jak i egzogennymi. Przyczyn zanikania gwar polskich w Rumunii jest wiele: poczynając od demograficznych (wymieranie najstarszego pokolenia i migracje), przez systemowe (wpływ języków, z którymi ich użytkownicy pozostawali w kontakcie), społeczno-polityczne (takie jak brak nauczania języka polskiego w większości szkół w latach 1962–1992, ograniczenie aktywności Polaków

Mapa 1. Miejscowości, w których prowadzone były badania, oraz ich położenie na Bukowinie (zaznaczonej na mapie jaśniejszym odcieniem). Źródło: Opracowanie własne

z uwagi na represyjną politykę komunistycznych władz rumuńskich, zmiana struktury wsi na skutek powojennych repatriacji, niski prestiż gwar, problemy bytowe, które skutecznie odciągały uwagę od kwestii tożsamościowo-językowych itp.). Według danych demograficznych w badanych wsiach żyje około 200 Polaków, z których mniej więcej połowa (przedstawiciele najstarszego i średniego pokolenia) posługuje się różnymi odmianami gwar polskich. Liczba ta w miarę upływu kolejnych lat systematycznie maleje.

Niniejsza praca zawiera charakterystykę stanu gwar w Bulaju, Rudzie i Kaczyce, w takim stadium, w jakim są one obecnie (w roku 2019). Analiza ta rozszerzona jest o dane z miejscowości Frumosa i Mihoweny, w których mieszkańcy posługują się tą samą odmianą polszczyzny, co Polacy w Bulaju. Poczynione obserwacje i przeprowadzone badania skłaniają do wysunięcia tezy, że w każdym z tych przypadków zachodzą procesy zanikania unikalnego, niepowtarzalnego języka.

Materiał badawczy przedstawiony w pracy zebrałam w latach 2013–2017, wyjeżdżając kilkukrotnie do Rumunii. Ostatni wyjazd na Bukowinę na początku 2019 roku pozwolił na weryfikację danych zawartych w ksiażce.

Pracę otwiera *Wstęp*, charakteryzujący obszar badań: cel i zakres pracy (1), techniki i metody pracy (2), stan dotychczasowych badań (3) oraz charakterystykę obszaru badawczego, czyli Bukowiny, a także warunków historycznych mających wpływ na życie Polaków na Bukowinie południowej (4).

Rozdział I, zatytułowany *Bulaj*, zawiera opis osadnictwa polskiego w tej miejscowości (1) z uwzględnieniem znaczenia, jakie dla tej społeczności miała działalność Polaków w Suczawie (2), historii nauczania języka polskiego (3) oraz życia religijnego (4). Kolejne części rozdziału prezentują mowę Polaków w Bulaju (5). Opis i fragmenty wywiadów odnoszą się do następujących tematów: życie społeczne Polaków w Bulaju, dom i sąsiedztwo, nauczanie języka polskiego a gwara, języki w liturgii. Kolejny podrozdział zawiera opis stanu polszczyzny w Mihowenach i Frumosie (6). Część siódma to socjolingwistyczna analiza mowy mieszkańców Bulaju zawierająca opis charakterystycznych cech gwarowych oraz analizę procesów wynikających z kontaktów językowych (7).

Rozdział II, noszący tytuł *Ruda*, otwiera opis osadnictwa (podobnie jak w przypadku Bulaju) (1), znaczenia, jakie dla tej społeczności miała działalność Polaków w Serecie (2), a także historii i znaczenia nauczania języka polskiego (3) oraz opis życia religijnego Polaków (4). Następnie przedstawiona jest mowa Polaków w Rudzie (5); obszary tematyczne, tak jak w przypadku Bulaju, obejmują: życie społeczne, dom i sąsiedztwo, nauczanie języka polskiego, języki w liturgii. Ostatnia część zawiera socjolingwistyczny opis mowy mieszkańców Rudy, analogiczny do zawartego w rozdziale dotyczącym Bulaju (6).

Rozdział III, *Kaczyka*, rozpoczyna opis osadnictwa w tej miejscowości (analogicznie do poprzednich rozdziałów – podrozdziały 1, 2, 3). Kolejna część zawiera fragmenty wywiadów odnoszące się do życia społecznego Polaków w Kaczyce, domu i sąsiedztwa, nauczania języka polskiego, języków

w liturgii (4). Część piąta to opis socjolingwistyczny mowy mieszkańców Kaczyki, podobnie jak w przypadku Bulaju i Rudy zawierający wskazanie charakterystycznych cech gwarowych oraz analizę zmian wynikających z kontaktów językowych (5).

Rozdział IV, *Język jako wartość i jako świadectwo*, odnosi się do analizy dwóch aspektów rzeczywistości językowej obserwowanych na Bukowinie rumuńskiej: języka traktowanego jako wartość i integralny element tożsamości kulturowej, czego przykładem jest gwara górali bukowińskich (1), oraz języka jako świadectwa – nośnika wartości kulturowych, których znaczenie nie zawsze uświadamiane jest przez jego użytkowników; ta analiza przeprowadzona została na przykładzie Bulaju (2). Rozdział zamykają uwagi dotyczące znaczenia badań terenowych w kontekście prestiżu języka (3).

Rozdział V, *Procesy zanikania języka*, zawiera porównanie sytuacji socjolingwistycznej w badanych miejscowościach oraz wnioski (1), analizę zmian społecznych i demograficznych w Bulaju, Rudzie i Kaczyce (2), omówienie problemu prestiżu języka i przemocy symbolicznej w odniesieniu do badanych społeczności (3), a także opis zanikania gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej jako zespołu procesów (4).

Książkę zamyka *Zakończenie*, zawierające syntetyczne podsumowanie przeprowadzonych analiz socjolingwistycznych.

Niniejsza publikacja została przygotowana jako praca doktorska w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie dzięki stypendium doktoranckiemu z Narodowego Centrum Nauki nr 2018/28/T/HS2/00055 (Etiuda 6). Serdecznie dziękuję Pani Profesor Helenie Krasowskiej, pod której kierunkiem praca powstała, za wszystkie konsultacje i życzliwe uwagi. Wyrazy wdzięczności kieruję także do recenzentów mojego doktoratu – Pana Profesora Eugeniusza Kłoska oraz Pana Profesora Michała Głuszkowskiego, których uwagi i sugestie pozwoliły mi znacznie ulepszyć oryginalną rozprawę. Bardzo dziękuję recenzentom wydawniczym – Pani Profesor Helenie Grocholi-Szczepanek oraz Panu Profesorowi Lechowi Aleksemu Suchomłynowowi. Dzięki ich życzliwym poradom podczas przygotowywania niniejszej książki do druku zyskałam szansę jej ulepszenia.

Wyrazy wdzięczności za wszelką pomoc w czasie przygotowywania tej pracy kieruję do swojej Rodziny i Przyjaciół.

Dziękuję Polakom z Bukowiny rumuńskiej – tym wszystkim, którzy udzielili mi swojego wsparcia i którzy opowiedzieli mi o swoim świecie we własnym języku – w niepowtarzalnej, wyjątkowej mowie polskiej.

1. Cel i zakres pracy

Aby uchwycić złożoność sytuacji socjolingwistycznej oraz opisać procesy zaniku gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki, za punkt wyjścia moich badań przyjęłam następujące pytania:

1) Dlaczego i w jakim stopniu w badanych społecznościach zanikają gwary polskie i tradycyjna kultura?

2) Jakie czynniki mogą decydować o przetrwaniu gwary polskiej, a jakie o jej wyparciu przez język rumuński na terenie Bukowiny południowej?

3) Czy w przypadku badanych przeze mnie społeczności proces zaniku gwar polskich można zdefiniować, wskazując określony typ bilingwizmu (Dzięgiel, 2003), czy dochodzi do przekształcania gwar w mowę pogranicza (w znaczeniu zaproponowanym przez Annę Zielińską; por. Zielińska, 2013, s. 66), czy też mówić można o zaawansowanych procesach zanikania gwar (Holdeman, 2002) i tzw. śmierci języka (Crystal, 2000; Holdeman, 2002; Evans, 2010)?

Próbę odpowiedzi na te pytania podejmuję, rozpoczynając od opisu historii społeczności w miejscowościach Bulaj, Ruda i Kaczyka oraz ich specyfiki w kontekście społecznym i narodowościowym. Oznacza to także dokładne badanie stanu aktualnego, z uwzględnieniem danych socjologicznych, demograficznych oraz informacji uzyskanych w trakcie wywiadów. Badanie sytuacji socjolingwistycznej w każdej miejscowości (Bulaju, Rudzie i Kaczyce) obejmuje m.in.: analizę mechanizmów funkcjonowania mowy polskiej w domu, sąsiedztwie, szkole i kościele, przedstawienie obszernego wyboru tekstów gwarowych (podzielonych na adekwatne do tych domen grupy tematyczne i prezentujących wiedzę informatorów na temat historii własnej społeczności) oraz zmian, jakie zaszły w mowie mieszkańców badanych społeczności w ostatnich dziesięcioleciach, z uwzględnieniem zaniku gwary w pokoleniu średnim i najmłodszym, jak również ukazanie towarzyszących temu procesowi przemian kulturowych oraz wskazanie podobieństw i różnic w przypadku trzech lokalnych odmian polszczyzny.

Z uwagi na to, że w odniesieniu do żadnej z badanych przeze mnie miejscowości nie powstały w ostatnich dekadach monografie historyczne, prezentujące historię osadnictwa w Bulaju, Rudzie i Kaczyce, rozdziały poświęcone każdej z tych miejscowości rozpoczynają się od opisu historii społeczności, odnoszącego się do dostępnych opracowań.

Opis i analiza mechanizmów zanikania gwar w społecznościach polskich na terenie tzw. Bukowiny południowej (czyli znajdującej się w granicach Rumunii części krainy historycznej noszącej nazwę Bukowina) stanowi uzupełnienienie prac badawczych dotyczących mniejszości polskiej w Rumunii. Niniejsza książka staje się tym samym dopełnieniem opisu stanu gwar polskich na Bukowinie autorstwa Heleny Krasowskiej, zawartym w pracy *Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina* (Krasowska i in., 2018). Jednocześnie, poprzez odwołania do ustaleń Eleny Deboveanu i Stanisława Gogolewskiego, którzy w latach sześćdziesiątych XX wieku dokonali pierwszego podziału gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej (Deboveanu & Gogolewski, 1966), praca ta stanowi rekapitulację ich ustaleń i opis aktualnej sytuacji socjolingwistycznej w badanych miejscowościach.

Fot. 1. Bulaj, 2017

Przedmiotem mojej analizy są trzy grupy użytkowników gwar, zamieszkujących następujące miejscowości: Bulaj (dokąd w drugiej połowie XIX wieku przybyły rodziny rolników głównie z okolic Rzeszowa i Kolbuszowej), Ruda (gdzie Polacy osiedlali się od roku 1848; pierwsi osadnicy pochodzili głównie z Rzeszowszczyzny) oraz Kaczyka (miejscowość, w której Polacy, głównie z okolic Bochni, Wieliczki i Kałusza, osiedlali się od roku 1791 w ramach pozyskiwania przez cesarstwo austriackie wykwalifikowanych pracowników do założonej tu kopalni soli). Badaniami objęłam także wsie Mihoweny i Frumosa, leżące w pobliżu Bulaju, w których obecnie mieszkają już tylko nieliczne polskie rodziny. We wszystkich tych miejscowościach potomkowie emigrantów zachowali w różnym stopniu umiejętność posługiwania się gwarą.

Osadnikami na tych terenach byli przede wszystkim przybysze z Małopolski i, pomimo różnic, można uznać, że wszystkie trzy gwary mają swe źródło w gwarach małopolskich (Deboveanu & Gogolewski, 1966). Kazimierz Feleszko, opisując język bukowińskich Polaków, w latach dziewięćdziesiątych odnotował: „Użytkownicy języka polskiego na Bukowinie niemal powszechnie odznaczali się pełnym zasobem cech językowych charakterystycznych dla polszczyzny południowych kresów dawnej Rzeczypospolitej", a „cechy małopolskie występowały reliktowo już tylko w mowie najstarszych ludzi". Było to według niego zauważalne zwłaszcza w miejscowościach, w których Polacy sąsiadowali z Ukraińcami (Feleszko, 1992, s. 57). Jak jednak wynika z moich badań, cechy gwar małopolskich przetrwały w idiolektach użytkowników gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej do czasów obecnych.

Fot. 2. Ruda – panorama wsi, 2017

Na gwary mieszkańców badanych przeze mnie miejscowości wpływały rozmaite języki (rumuński, ukraiński, niemiecki) z różnym natężeniem – w zależności od danej lokalizacji, a także obecności żyjących w sąsiedztwie Polaków oraz polityki językowej państwa rumuńskiego. Życie mieszkańców każdej z tych wsi charakteryzują inne warunki socjalno-bytowe, które mają wpływ na przykład na rodzaj podejmowanej pracy. To z kolei determinuje liczbę i znaczenie kontaktów z większościową populacją rumuńską, innymi mniejszościami oraz z Polakami mieszkającymi w innych miejscowościach i w Polsce. Wpływa to również na zwartość grupy etnicznej, znaczenie, jakie przypisuje się własnej tożsamości narodowej itd. Na przykład Kaczyka to wieś skupiona wokół istniejącej do dziś kopalni soli, zachowująca stosunkowo silną więź z Polską. Dzieje się tak m.in. ze względu na rozwój centrum maryjnego w bazylice mniejszej pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – jest to nie tylko jedno z najważniejszych centrów pielgrzymkowych katolików rumuńskich, ale również cel peregrynacji Polaków z Polski. Kontakty z Polakami z terenu Rzeczypospolitej utrzymywane są również m.in. dzięki współpracy Szkoły Podstawowej w Kaczyce z Zespołem Szkolno-Przedszkolnym w Wolbromiu oraz współpracy partnerskiej pomiędzy gminą Kaczyka i gminą Świerklany. Z kolei wsie Ruda, Bulaj, Frumosa i Mihoweny są osadami typowo rolniczymi, lecz ich mieszkańcy obecnie coraz częściej szukają zatrudnienia również w miastach (w pobliskiej Suczawie czy Serecie, a także innych ośrodkach na terenie Rumunii) lub za granicą. Względna izolacja tych miejscowości w minionych latach (zwłaszcza w okresie komunizmu, kiedy używanie gwary w przestrzeni publicznej oraz przyznawanie się do polskiego

Fot. 3. Odpust w Kaczyce, 15 sierpnia 2019

pochodzenia mogło wiązać się z restrykcjami) sprawiła jednak, że przedstawiciele najstarszego pokolenia zachowali w języku rzadkie cechy gwarowe, niewystępujące w bardziej kosmopolitycznej Kaczyce.

Na obserwowane różnice językowo-kulturowe duży wpływ miała i ma również obecnie kwestia wyznania. Rumunia to kraj w większości prawosławny, Polacy są natomiast katolikami. Coraz większa liczba małżeństw mieszanych zwykle oznacza wybór języka rumuńskiego w sferze domowej; z kolei brak użytkowników gwar w młodszych pokoleniach sprawia, że używanie języka polskiego jest ograniczane w obszarze liturgii kościelnej w kościołach katolickich. Obecnie w badanych przeze mnie miejscowościach używa się go wyłącznie podczas mszy odpustowych oraz do odmawiania niektórych modlitw i w śpiewach liturgicznych.

Sytuacja, w której przedstawiciele mniejszości polskiej doświadczali dyskryminacji kulturowej (tożsamościowej, językowej, religijnej), miała kilka znaczących skutków, przede wszystkim taki, że język rumuński zaczął dominować nie tylko w kościele czy w szkole, ale także w życiu sąsiedzkim i domowym. W państwie rumuńskim w okresie komunistycznym funkcjonowała restrykcyjna polityka językowa – język polski przez niemal trzydzieści lat nie był obecny w nauczaniu szkolnym w związku z polityką rumunizacji. Polacy uznawali więc, iż pokoleniowa transmisja języka może stać się utrudnieniem

dla dzieci i ich statusu społecznego, a gwary, ze względów kulturowych, stopniowo były wycofywane ze wszystkich sfer życia. Efektem tego jest sytuacja, w której liczba ich użytkowników nieustannie maleje (głównie są nimi ludzie starsi), a poszczególne idiolekty znacząco się różnią.

2. Metody pracy

2.1. Metody i techniki zbierania materiału

Materiał do pracy zbierałam następująco: począwszy od roku 2013, prowadziłam socjolingwistyczne badania terenowe na Bukowinie rumuńskiej (odbyłam łącznie osiem wyjazdów badawczych w latach 2013–2017 – pięciodniowy w roku 2013, dwa wyjazdy w roku 2014 [łacznie 15 dni], dwa wyjazdy w roku 2015 [łącznie 15 dni], dwutygodniowy w roku 2016, a także miesięczny wyjazd badawczy w roku 2017 – jako wykonawca grantu[1]). Ostatni wyjazd do Rumunii w roku 2019[2], już po napisaniu zasadniczej części pracy doktorskiej, pozwolił mi na zweryfikowanie wyników badań. Informatorami były osoby należące do najstarszego i średniego pokolenia Polaków. Przez „pokolenie najstarsze" rozumiem osoby powyżej 65. roku życia. Za „pokolenie średnie" uznaję z kolei osoby od 27. (tyle lat miała najmłodsza informatorka, z którą udało mi się przeprowadzić wywiad po polsku) do 65. roku życia. W badanych społecznościach nie znalazłam respondentów poniżej 27. roku życia posługujących się gwarą polską (dwie znane mi użytkowniczki gwary z Bulaju, obie w wieku 24 lat, mieszkają obecnie za granicą), dlatego też grupa moich informatorów nie obejmuje pokolenia najmłodszego. Jak zostanie pokazane w dalszych częściach pracy, w grupie najmłodszej w zakresie używania polszczyzny zamiast gwary wykorzystywany jest język polski, często przyswajany w toku edukacji szkolnej jak język obcy.

Łącznie badaniem objęłam 99 osób. Zarejestrowałam trzy wywiady po rumuńsku, wszystkie pozostałe odbywały się w języku polskim (z wykorzystaniem dyktafonu), często także z udziałem rumuńskojęzycznych członków rodziny. W języku polskim i rumuńskim prowadzone były także rozmowy nierejestrowane.

Dzięki znajomości języka rumuńskiego oraz miejscowych wspólnot polskich (relacji społecznych, działań liderów lokalnych, stosunków z miejscowymi władzami, problemów mniejszości polskiej) miałam możliwość uzyskania szerokiego zakresu danych, co pozwoliło mi uwzględnić różne aspekty omawianych zagadnień. Łącznie zebrałam około 80 godzin nagrań: 55 godzin

---

[1] Grant *Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego* realizowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki" w latach 2015–2018 (1bH 15 0354 83).

[2] W ramach realizacji stypendium Narodowego Centrum Nauki Etiuda 6 nr 2018/28/T/HS2/00055.

nagrań wywiadów z lat 2013–2016 oraz około 25 godzin nagrań z badanych miejscowości, jakie zarejestrowałam w czasie realizacji grantu *Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego*. Pozyskany materiał językowy, opracowany w formie transkrypcji, posłużył do prezentacji wyników badań w niniejszej pracy. Cytowane wypowiedzi informatorów oznaczam, wykorzystując schemat: miejsce przeprowadzenia wywiadu – płeć informatora – wiek informatora – rok przeprowadzenia wywiadu. Stosuję następujące skróty: B – Bulaj, M – Mihoweny, F – Frumosa, R – Ruda, K – Kaczyka, S – Suczawa; K – kobieta, M – mężczyzna. Zapis w formie (B-K-80-2013) oznacza więc, że wypowiedź została zarejestrowana w Bulaju, informatorką była kobieta w wieku 80 lat, a rok przeprowadzenia wywiadu to 2013. W przypadku cytowania wypowiedzi więcej niż jednego rozmówcy zastosowałam skróty pozwalające na różnicowanie wypowiedzi (R1, R2 itd.), rozwijając je pod cytowanym tekstem. Umieszczony na końcu pracy spis rozmówców z każdej miejscowości zawiera nazwiska zapisane w brzmieniu polskim, bez informacji, w której z rozmów dana osoba uczestniczyła. Polska pisownia nazwisk podyktowana jest odniesieniem do najnowszych badań polszczyzny na Bukowinie (por. Krasowska i in., 2018, s. 24). Same wypowiedzi rozmówców cytowane w pracy są zanonimizowane.

W pracy zastosowałam zapis nazw geograficznych według zaleceń Głównego Urzędu Geodezji i Kartografii zawartych w publikacjach *Nazewnictwo geograficzne świata* (Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej, 2009) oraz *Urzędowy wykaz polskich nazw geograficznych świata* (Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej, 2013). W odniesieniu do nazw niewystępujących w tych spisach stosowałam formę używaną przez miejscowych Polaków lub przez autorów cytowanych opracowań dotyczących danych miejscowości (por. Krasowska i in., 2018, s. 24).

Wywiady były prowadzone metodą otwartego wywiadu biograficznego, stosowaną m.in. przez Antoninę Kłoskowską. Jej wykorzystanie umożliwiło analizę wypowiedzi autobiograficznych informatorów na tle procesów historycznych i społecznych (Kłoskowska, 1996, s. 125). Podstawę prowadzonych badań stanowiły rozmowy z informatorami, w których punktem wyjścia były tematy związane z kulturą, zwyczajami, językiem, tożsamością oraz postrzeganiem samych siebie jako członków grupy etnicznej. Rozmowy dotyczyły również statusu języka w ocenie samych informatorów, ich diagnozy obecnej sytuacji, recepcji różnych elementów kultury grupowej, znaczenia historii ich społeczności oraz historii indywidualnych. Znaczna część rozmów prowadzona była w sytuacjach codziennych, przy wypełnianiu przez informatorów różnorodnych obowiązków, również w obecności osób trzecich (członków rodziny czy sąsiadów), co pozwoliło zarejestrować oraz zaobserwować wiele sytuacji przełączania kodów oraz warunki i sfery używania gwary polskiej bądź języka rumuńskiego. Wśród zarejestrowanych nagrań znajdują się także nagrania z rozmów podczas wydarzeń masowych, takich jak odpusty bądź

Fot. 4. Władysław Tunia i Karina Stempel-Gancarczyk
w czasie wywiadu, Bulaj, 2017

dożynki (w ramach Dni Polskich), w czasie których rozmowy dotyczyły konkretnych sytuacji społecznych, były nieukierunkowane, a więc zupełnie niesterowane i naturalne.

Dobór grupy badawczej odbywał się przy zastosowaniu metod nieprobabilistycznych, z których podstawową była metoda kuli śnieżnej (*snowball sampling*). Według Earla Babbiego jest ona właściwa, gdy trudno jest odszukać członków specyficznej populacji. Badacz zbiera informacje o kilku przedstawicielach populacji, a następnie prosi te osoby o dostarczenie informacji potrzebnych do odszukania kolejnych. Określenie „kula śnieżna" odnosi się do procesu akumulacji, jako że każda odszukana osoba wskazuje kolejne osoby mogące wziąć udział w badaniu (Babbie, 2008, ss. 205–206).

Opis i analizę zgromadzonych danych przeprowadzam zgodnie z założeniami teorii ugruntowanej, pozwalającej na postawienie, bieżącą weryfikację

Fot. 5. Autorka w trakcie badań terenowych, Bulaj, 2018. Dacia widoczna na zdjęciu należała do Piotra Felika

i modyfikowanie wyjściowych hipotez badawczych (Glaser & Strauss, 2009; Konecki, 2000; Charmaz, 2009).

Teoria ugruntowana w formie zaproponowanej przez Barneya Glasera i Anselma L. Straussa bazuje na połączeniu dwóch podejść: pozytywistycznego oraz interakcjonistycznego. Według jej autorów jest to teoria odkryta „na podstawie danych systematycznie pozyskiwanych w badaniu społecznym" (Glaser & Strauss, 2009, s. 8). Jednym z argumentów przemawiających za prowadzeniem badań jakościowych jest teza, że metoda jakościowa „wciąż jest jedynym sposobem, aby pozyskać dane o wielu obszarach życia społecznego niepodatnych na techniki służące do zbierania danych ilościowych" oraz że „dane takie stanowią żywioł, w którym (badacze) są zanurzeni" (Glaser & Strauss, 2009, s. 19). Teorię w tym ujęciu generuje się za pomocą analizy porównawczej, która „jest metodą ogólną, tak jak metoda eksperymentalna czy statystyczna. (Wszystkie używają logiki porównań). Co więcej, analiza porównawcza, podobnie jak te metody, może zostać zastosowana do jednostek społecznych dowolnej wielkości" (Glaser & Strauss, 2009, s. 23). Według autorów analiza porównawcza służąca generowaniu teorii odnosi się do tej ostatniej jako do procesu, tworu ciągle się rozwijającego, a nie skończonego produktu (Glaser & Strauss, 2009, s. 31).

Nieco inne ujęcie teorii ugruntowanej proponuje Kathy Charmaz; różni się ono od podejścia B. Glasera i A. Straussa zwrotem w kierunku retoryki konstruktywistycznej – teoria konstruowana jest w trakcie procesu analizy danych. Dane są wytwarzane przez badacza – zgodnie z założeniem, że znaczenia obiektów nie istnieją w samych obiektach, lecz są wytwarzane (mają charakter społeczny) (Blumer, 2007; Berger & Luckmann, 1983). Badacz jest członkiem zachodzących interakcji, a dane są „elementami wychwyconymi" (Charmaz, 2009, s. XI). Podejście K. Charmaz jest rozwinięciem teorii B. Glasera i A. Straussa poprzez zaprzeczenie istnienia „obiektywnej" rzeczywistości badawczej. Podkreśla ona rolę kontekstu, a metody traktuje jako zestaw zasad i praktyk (Charmaz, 2009, s. 17), które badacz wykorzystuje adekwatnie do zaistniałej sytuacji. Według autorki najistotniejszym elementem procesu badawczego jest uzyskanie bogatych danych: na tyle szczegółowych, aby pozwalały poznać poglądy informatorów, ale także ich intencje, działania, konteksty i struktury życia codziennego. Zwraca ona uwagę na uwzględnienie kontekstu badań (Charmaz, 2009, s. XIV), który jest niezbędnym elementem ich interpretacji. W tym ujęciu teoria ugruntowana jest sposobem poznawania badanych rzeczywistości i metodą budowania teorii potrzebnych do ich zrozumienia (Charmaz, 2009, s. 18) przy wykorzystaniu bogatych danych:

> Bogate dane są szczegółowe, zogniskowane i wyczerpujące. Odkrywają poglądy, uczucia, intencje i działania badanych osób, jak również kontekst i strukturę ich życia. Pozyskiwanie bogatych danych oznacza szukanie „gęstych" opisów (Geertz, 2005), na przykład poprzez sporządzanie obszernych notatek z badań terenowych na temat dokonanych tam obserwacji, zbieranie osobistych wypowiedzi respondentów i/lub kompilowanie szczegółowych narracji (np. poprzez transkrypcję nagranych wywiadów) (Charmaz, 2009, s. 24).

Zaletą metodologii ugruntowanej zdaniem K. Charmaz jest jej elastyczność (podobna jak w przypadku samych badań jakościowych) – przekształcając sposoby zbierania danych w trakcie procesu badawczego, badacz może udoskonalać same dane. W takim ujęciu „Wszelkie badania jakościowe zależą od osób, które je prowadzą" (Charmaz, 2009, s. 25), a w procesie zbierania danych ważniejsza jest ich jakość niż ilość (Charmaz, 2009, s. 30).

Zdaniem Michała Głuszkowskiego w przypadku badań mających na celu wyjaśnienie zjawisk zachodzących w sferze *parole*, czyli podlegających nieustannym zmianom, szczególnie istotna jest perspektywa longitudinalna, czyli taka, która opiera się na diachronicznym podejściu do badanej społeczności. Jej zaletą jest możliwość analizy zjawisk w ich zmieniającej się złożoności, w dłuższym odcinku czasu. Tego typu podejście pozwala na bieżącą weryfikację hipotez badawczych, uzupełnianie informacji o badanej społeczności, powracanie do tych samych informatorów, pogłębianie wiedzy na temat określonych zjawisk. Badania longitudinalne oprócz zalet mają również wady: do podstawowych należą np. zmiany w strukturze badanej grupy (wymieranie przedstawicieli najstarszego pokolenia, migracje), trudności

z dotarciem do informatorów lub zmiana nastawienia badanych osób (np. ich niechęć do ponownego udzielenia wywiadu lub doprecyzowania szczegółów). Niewątpliwą zaletą badań longitudinalnych jest nawiązanie więzi z przedstawicielami badanej społeczności i zmiana charakteru prowadzonych badań, uwzględniająca obserwację uczestniczącą. Tego typu uwarunkowanie staje się źródłem informacji, których nie sposób pozyskać w inny sposób (w trakcie wywiadów czy badań kwestionariuszowych) (Głuszkowski, 2011, s. 68).

Prowadzona przeze mnie analiza uwzględnia te perspektywy badawcze. W książce odwołuję się także do swoich wcześniejszych obserwacji badanych społeczności. W latach 2001–2003 pracowałam jako nauczyciel języka polskiego w jednej z badanych przeze mnie miejscowości, Bulaju, prowadząc naukę języka polskiego w klasach I–VIII w szkole podstawowej w Moara Nică, głównej szkole gminnej dla gminy Moara[3], w której granicach leży Bulaj. Równocześnie byłam także współpracownikiem Związku Polaków w Rumunii z siedzibą w Suczawie i redakcji dwujęzycznego miesięcznika „Polonus" wydawanego przez Związek Polaków. Uczestniczyłam w spotkaniach i wydarzeniach organizowanych przez Związek Polaków, m.in. w Dniach Polskich w Suczawie, połączonych z międzynarodowym sympozjum naukowym. Obserwacje poczynione w tamtym czasie stanowią dla mnie ważny punkt odniesienia w kontekście analiz przedstawionych w niniejszej pracy. Pozwala to na wydłużenie perspektywy czasowej o doświadczenia i spostrzeżenia z lat 2001–2003 – mimo że nie były one wówczas ukierunkowane badawczo, umożliwiają poszerzenie oglądu w zakresie opisu zmian językowych i odniesienie się do sytuacji socjolingwistycznej badanych społeczności, które obserwowałam już w tamtym okresie.

Tego typu obserwacje pozwalają nie tylko zweryfikować dane ilościowe pochodzące z innych badań czy spisów powszechnych, ale także poznać sposób, w jaki Polacy w badanych przeze mnie miejscowościach postrzegają tożsamość kulturową oraz rolę języka jako jej wyznacznika. Moje wcześniejsze doświadczenia oraz komunikatywna znajomość języka rumuńskiego sprawiały, że w większości przypadków i w kontaktach z większością informatorów w stosunkowo krótkim czasie przestawałam być postrzegana jako „badacz", osoba z zewnątrz. Informatorzy „skracali" dystans, traktując mnie podczas kolejnych wizyt i nagrań jako osobę im znaną, ciekawą ich życia, nieoceniającą, a więc taką, w obecności której można zachowywać się naturalnie. Skutkowało to wieloma bardzo osobistymi opowieściami i sądami. Wszyscy moi rozmówcy zdawali sobie sprawę z tego, że rejestruję ich wypowiedzi i godzili się na to, jednak w większości przypadków zapominali o tym, że wypowiedź jest nagrywana. Czasami zdarzało się więc, że na koniec prosili o to, aby pewne fragmenty wywiadów nie zostały upublicznione. Duży stopień

[3] Obecnie nauka prowadzona jest w klasach 0–VIII. W gminie Moara funkcjonują także szkoły i przedszkola w miejscowościach Moara Carp i Liteni; nie prowadzi się w nich nauki języka polskiego.

Fot. 6. „Ostatni polski kowal" – Michał Kostiuk, jeden z ostatnich Polaków mieszkających w Waszkowcach koło Seretu, w swojej kuźni, 2017

zażyłości z informatorami miał jednak zaletę, która znacznie przewyższa wady w postaci ograniczenia materiału badawczego – moi rozmówcy w większości przypadków prezentowali swoje codzienne zwyczaje językowe. Ich wiedza o tym, że znam język rumuński, powodowała, że nasze rozmowy wykraczały poza ramy klasycznie rozumianego wywiadu, stając się komunikacją z wykorzystaniem wszystkich kodów, jakimi dysponowali. Szczególnie dobrze widoczne było to w przypadku rozmów prowadzonych w obecności osób trzecich, podczas których mogłam zaobserwować zachowania językowe informatorów w sytuacjach domowych i sąsiedzkich.

Obserwacja uczestnicząca, traktowana przez wielu badaczy jako uzupełniające źródło danych na temat społeczności, w wielu przypadkach staje się jedyną możliwą do zastosowania techniką badawczą (Angrosino, 2010, ss. 48–49; por. Głuszkowski, 2011, s. 71). Dzieje się tak w sytuacjach, w których nie ma możliwości nagrywania wypowiedzi (np. podczas nieplanowanych

spotkań lub w licznej grupie osób), a które pozwalają lepiej zrozumieć pewne mechanizmy obecne w danej strukturze społecznej.

Obserwacja uczestnicząca pozwala także na weryfikację danych podawanych przez samych informatorów. Na początkowym etapie badań planowałam wykorzystać jako źródło dodatkowych danych również dane ilościowe: sporządziłam kwestionariusz, w którym zamieściłam pytania dotyczące zakresu używanego języka i tożsamości kulturowej. Zebrałam kilkadziesiąt wypełnionych kwestionariuszy. W większości przypadków były one uzupełniane w mojej obecności. Odpowiedź na pytanie „Jakiego języka używa Pani/Pan w domu?" była jedną z najczęściej dyskutowanych kwestii w grupie informatorów. Niektórzy z ankietowanych prowadzili na przykład (po rumuńsku) rozmowy między sobą, utwierdzając się w przekonaniu, że w ankiecie powinni zaznaczyć, iż w domu rozmawiają po polsku, ponieważ taka odpowiedź „będzie lepsza". Obserwacja uczestnicząca oraz znajomość wielu z tych osób sprawiła, że już na tym etapie mogłam uznać badania ankietowe za niemiarodajne i zbędne. Próba ich przeprowadzenia pozwoliła mi jednak zaobserwować rzeczywisty zakres używania gwary polskiej i języka rumuńskiego w sferze domowej i sąsiedzkiej. Obserwacje te prowadzą do wniosków tak dalece odbiegających od deklaracji moich informatorów, że mogę uznać, iż bez nich moje badania byłyby niepełne.

Możliwość wykorzystania obserwacji uczestniczącej oraz związana z tym procesem powtarzalność kontaktów z częścią rozmówców umożliwiła mi również już w czasie badań formułowanie coraz bardziej szczegółowych i ukierunkowanych pytań badawczych, a także uzupełnianie wniosków. Pozwoliło to na poszerzenie perspektywy oraz opis tych elementów kultury, których specyficzny czy wyjątkowy charakter nie jest dostrzegany również przez samych użytkowników (czego ilustracją jest np. rozdział IV niniejszej monografii pt. *Język jako wartość i jako świadectwo*). Możliwość nawiązania bardziej bezpośrednich relacji z rozmówcami, a także ostatni etap badań, czyli ich weryfikacja, pokazały, że tylko sytuacja „zanurzenia się" w rzeczywistości społecznej umożliwia dostrzeżenie takich jej aspektów, których w wielu przypadkach nie pozwalają uwypuklić ukierunkowane badania, zorientowane na weryfikację hipotez. O takiej sytuacji pisał Paul Willis:

> Działające podmioty społeczne nie są uczonymi socjologami ani nie tworzą zorganizowanych i zdyscyplinowanych grup seminaryjnych, więc stosowanych przez nie praktyk tworzenia sensu trzeba się doszukać i go zinterpretować, odwołując się do wyobraźni etnograficznej. [...] znaczenie ucieleśnione w formie fizycznej często nie znajduje wyrazu w języku, a czasem jest nawet zorganizowane tak, by się językowi sprzeciwiać (Willis, 2005, s. 13).

Wyróżnik i integralną część danej społeczności stanowi *habitus*, czyli „społecznie wytworzony system dyspozycji ustrukturyzowanych i strukturyzujących, nabyty w trakcie praktyki i trwale nakierowany na funkcje praktyczne" (Bourdieu & Wacquant, 2001, s. 107). Ów system dyspozycji

Fot. 7. Kaczyka – w poszukiwaniu mowy polskiej, 2015

w połączeniu ze specyficznymi, charakterystycznymi tylko dla danej grupy uwarunkowaniami oznacza, że kategorie badawcze muszą być rozpatrywane w określonym kontekście kulturowym. Jak pokazały badania, czasami drobne niuanse w postrzeganiu rzeczywistości sprawiają, że rola poszczególnych elementów kultury może być interpretowana w każdej z badanych przeze mnie społeczności w inny sposób. Na dostrzeżenie tych różnic pozwalają m.in. obserwacja uczestnicząca i badania longitudinalne.

Wywiady, jakie przeprowadziłam w badanych miejscowościach, zostały przeze mnie przetranskrybowane. Zapis mowy polskiej w tak zróżnicowanym środowisku jak Bukowina rumuńska, w którym przez wieki każda z gwar została wzbogacona o rozmaite cechy artykulacyjne, morfologiczne i leksykalne języków, z którymi wchodziła w kontakt, wymaga przyjęcia jasnej i przejrzystej strategii. Kierując się doświadczeniami badaczy, którzy zajmowali się opracowaniem mowy Polaków żyjących na Bukowinie, oraz odnosząc się do strategii przyjętej w ramach projektu *Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego*, zdecydowałam się na wykorzystanie zapisu w uproszczonej transkrypcji półfonetycznej (z zachowaną ortografią polską we wszystkich przypadkach, gdy jej użycie było możliwe bez szkody dla transkrypcji).

Jak argumentują Zbigniew Greń i Helena Krasowska, autorzy *Słownika górali polskich na Bukowinie*, taki sposób zapisu pozwala poszerzyć grono

odbiorców poza krąg językoznawców (Greń & Krasowska, 2008, s. 17). Transkrypcja półfonetyczna zakłada sprowadzenie cech wymowy gwarowej spoza standardu ogólnopolskiego do najbliższych im cech oddawanych przez system ortograficzny języka polskiego. Oznacza to próbę zapisu wyrazów w taki sposób, jak są one wymawiane (por. Tambor, 1996, s. 7). Pomijając pewne drugorzędne cechy fonetyczne, transkrypcja półfonetyczna pozwala dzięki zapisowi danej głoski za pomocą jednego znaku lub kombinacji znaków oddać właściwe zjawiska fonetyczne (takie jak np.: pochylenia, labializacja, prejotacja, uproszczenia grup spółgłoskowych, redukcje, udźwięczniającą fonetykę międzywyrazową itd.) (Lubaś, 1980, s. 239). Zasadą zapisu półfonetycznego jest „językowy autentyzm […] nietolerujący zmian i normalizacji w duchu polszczyzny ogólnej, wykluczający stosowanie synonimów itp.” (Bartmiński, 2008, s. 13).

Ze względu na specyficzne cechy mowy Polaków w Bulaju, Rudzie i Kaczyce zdecydowałam się przyjąć następujący sposób zapisu:

– w transkrypcji nie są oddawane upodobnienia wewnątrzwyrazowe z wyjątkiem wyraźnego zaznaczenia dźwięczności lub bezdźwięczności w wygłosie wyrazów lub upodobnień charakterystycznych dla danej grupy użytkowników gwary;

– za pomocą zapisu oddawane są udźwięczniające upodobnienia międzywyrazowe – np. *jag były*, *jag mioł*;

– zachowaną samogłoskę pośrednią pomiędzy *o* oraz *u* (*o* pochylone) prezentuję za pomocą litery *u* – jak w wyrazie *kuń*;

– inne samogłoski pośrednie, jeżeli istnieje wątpliwość co do ich zapisu, oddawane są za pomocą dwóch liter: *te*^{y}*ż, cze*^{a}*mu* itd.;

– za pomocą transkrypcji półfonetycznej oddawana jest odnosowiona lub rozłożona wymowa nosówek – jak w wyrazach *som*, *nieso*;

– w zapisie zaznaczona jest labializacja za pomocą litery $^{u̯}$ – jak w wyrazach $^{u̯}$*ociec*, $^{u̯}$*oni*;

– w zapisie oznaczone zostaje silnie zmiękczone *l’* – jak w wyrazie *myśl’ałam*;

– osobny problem stanowi realizacja fonetyczna twardego *l* jako spółgłoski średniej dziąsłowej *ḷ*, która jest wynikiem kontaktów językowych (por. Gogolewski, 1972, s. 60) w Rudzie i Kaczyce. Mieszkańcy Bulaju wymawiają *ł* jak w języku ogólnopolskim. Ta zróżnicowana wymowa zostanie oddana za pomocą dwóch liter: *ḷ* i *ł* – jak w wyrazach *kḷadli*, *kładli*;

– szereg spółgłosek miękkich *ś ź ć dź*, wymawiany w Kaczyce jako zmiękczony, oddaję w zapisie jako *s’ z’ c’ dz’*, z zachowaniem w zapisie litery *i*, np. w *kos’c’iele*, *c’ichy*;

– miejsce akcentu, jeśli jest inne niż w wymowie ogólnopolskiej, oznaczane jest w transkrypcji kreską pionową przed samogłoską akcentowaną;

– ukraińskie i rumuńskie pożyczki leksykalne z reguły dostosowywane są do zwyczajów wymawianiowych gwary, a formy całego wyrazu do jej wymo-

gów gramatycznych (por. Ostrovschi, 2002, s. 166) – z tego względu również zapisywane są w polskiej transkrypcji półfonetycznej.

2.2. Metody zastosowane w pracy

Podstawę metodologiczną niniejszej pracy stanowi stosowana w socjolingwistyce teoria kontaktów językowych. Wzajemny wpływ jednostki i otoczenia, w którym żyje, znajduje odzwierciedlenie w języku, zasobie słownictwa, adaptacji nowych leksemów czy zmianie ich znaczeń. Do opisu dystrybucji funkcjonalnej języków mieszkańców badanych społeczności wykorzystuję teorię kontaktów językowych Uriela Weinreicha (Weinreich, 1953) oraz związaną z nią metodę tzw. domen (w językoznawstwie polskim nazywanych też sferami), zaproponowaną przez Joshuę Fishmana (m.in. Fishman, 1964, 1967, 1980, 1991) i stosowaną we współczesnych badaniach socjolingwistycznych. Metoda ta służy do opisu problemów związanych m.in. z wyborem języka w społecznościach wielojęzycznych, z przełączaniem kodu i dyglosją (Ferguson, 1959, s. 336). Wykorzystywali ją w swoich badaniach m.in. H. Krasowska (Krasowska, 2006), M. Głuszkowski (Głuszkowski, 2011) i A. Zielińska (Zielińska, 2013). U. Weinreich rozróżnia dziewięć domen używania języka: rodzinę, miejsce zabaw dziecięcych, szkołę, kościół, literaturę, prasę, wojsko, sądy i administrację (Vaĭnraĭkh, 1979, s. 150; cyt. za Krasowska, 2006, s. 138). W niniejszej pracy problematykę wyboru języka w badanych przeze mnie społecznościach wielojęzycznych i wieloetnicznych w poszczególnych sferach komunikacji odnoszę do obszarów życia rodzinnego i sąsiedzkiego, szkolnego oraz religijnego (językiem oficjalnym w Bulaju, Rudzie i Kaczyce jest rumuński). W pracy prezentuję te sfery w każdej z omawianych miejscowości, wykorzystując zebrany materiał gwarowy i opisując sytuację lingwistyczną, w której punktem wyjścia są wypowiedzi na temat wyboru i znaczenia języka w poszczególnych sferach informatorów z Bulaju, Rudy i Kaczyki. Dodatkowym obszarem tematycznym, pozwalającym na przedstawienie wypowiedzi informatorów, jest ich wiedza o historii własnych przodków i zamieszkiwanych przez nich miejscowości.

Do analizy i porównania poszczególnych systemów gwarowych niezbędne jest wykorzystanie klasycznych metod językoznawczych, takich jak metoda systemowa zaproponowana przez Irydę Grek-Pabisową, polegająca na badaniu systemów językowych wpływających na stan danej gwary oraz ich wzajemnego oddziaływania (Grek-Pabisowa, 1986). Całościowe badania gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej przeprowadzone przez E. Deboveanu i S. Gogolewskiego (Deboveanu & Gogolewski, 1966), które stały się podstawą wyboru zakresu tematycznego niniejszej pracy, miały charakter systemowy. Opis obecnej sytuacji socjolingwistycznej w badanych przeze mnie miejscowościach odwołuje się do ich ustaleń i zawiera porównanie pomiędzy zaobserwowanym przez nich stanem gwar a sytuacją obecną. Porównanie to staje się zasadniczą częścią analizy socjolingwistycznej dzięki wskazaniu

zmian, jakie zaszły w mowie użytkowników na przestrzeni ostatniego półwiecza.

Prowadzenie badań terenowych oraz opis uwarunkowań społecznych w odniesieniu do badanych społeczności wymagały także uwzględnienia stosowanej w naukach społecznych metody funkcjonalnej, rozumianej jako „swoiste podejście heurystyczne – szczególny zespół dyrektyw wskazujący pożądany kierunek poszukiwań badawczych", której podstawą jest zespół technik badawczych bazujących na badaniach terenowych (Sztompka, 1971, ss. 27–28), przede wszystkim wywiadach, obserwacji oraz materiałach archiwalnych (Sztompka, 1971, s. 29). Metoda funkcjonalna odnosi się do określonego systemu jako całości (Sztompka, 1971, s. 40), która charakteryzuje się pewnymi specyficznymi cechami, posiada określony typ integracji wewnętrznej oraz pozostaje w określonych relacjach do innych sfer rzeczywistości (Sztompka, 1971, s. 50). Wykorzystanie koncepcji i teorii socjologicznych podyktowane jest ich użytecznością w teorii kontaktów językowych (por. Głuszkowski, 2013).

Współczesne badania nad dwujęzycznością odwołują się do kanonicznej już pozycji: wydanej w roku 1953 książki U. Weinreicha *Languages in Contact*, która stała się źródłem trzech podstawowych definicji stanowiących podstawę współczesnych analiz dwujęzyczności. Weinreich zdefiniował pojęcie *kontaktu językowego*; definicję tę podaję w języku polskim za M. Głuszkowskim: „Języki znajdują się w kontakcie, jeżeli używa ich naprzemiennie jedna osoba. Miejscem, w którym kontakt się urzeczywistnia jest więc jednostka" (Weinreich, 1953, s. 1; cyt. za Głuszkowski, 2011, s. 31). Język rozumiany jest w tym przypadku jako Saussure'owskie pojęcie *langue*, natomiast miejsce kontaktu językowego – czyli mowa jednostki – jako *parole*; można więc uznać, że „kontakt językowy jest kontaktem systemów, ale dokonuje się na poziomie jednostkowym" (Głuszkowski, 2011, s. 43). Praktyka naprzemiennego używania dwóch języków to *dwujęzyczność*, natomiast osoby, które ją stosują, są osobami *dwujęzycznymi*. Trzecim pojęciem, które na stałe weszło do słownika pojęć językoznawców badających dwujęzyczność, jest *interferencja*, rozumiana jako „Przypadki odchyleń od norm, któregokolwiek z języków, pojawiające się wskutek faktu, że jednostki bilingwalne używają więcej niż jednego języka" (Głuszkowski, 2011, s. 43). M. Głuszkowski, przywołując kolejną kanoniczną pracę w badaniu dwujęzyczności, *Norwegian Language in America. A Study in Bilingual Behavior* Einara Haugena (Haugen, 1953), stwierdza, że ramy wyznaczone przez te prace ustanowiły „metodologiczne podwaliny współczesnych badań bilingwizmu", jednakże badania prowadzone w nowych obszarach mogą „wzbogacać aparat teoretyczny lingwistyki kontaktu na poziomie teorii «krótkiego» (językoznawstwo stosowane) i «średniego» zasięgu" (Głuszkowski, 2011, s. 32).

Do pracy E. Haugena odwołuje się także Ewa Dzięgiel w książce *Polszczyzna na Ukrainie* (Dzięgiel, 2003), przywołując zaproponowany przez niego model zmiany językowej (Dzięgiel, 2003, ss. 69–70). Autorka do opisu po-

Fot. 8. Kaczyka – polsko-rumuńsko-ukraińska wieś na Bukowinie południowej, 2015

szczególnych etapów ewolucji układu językowego społeczności bilingwalnej stosuje terminy funkcjonujące w lingwistyce kontaktu językowego: bilingwizm początkowy, bilingwizm progresywny, bilingwizm integralny, bilingwizm regresywny i bilingwizm resztkowy. *Bilingwizm początkowy* odnosi się do sytuacji, gdy niewiele osób zna nowy język (to znaczy do pierwszych etapów kontaktu językowego). W przypadku *bilingwizmu progresywnego* nowy język zna już duża grupa osób, lecz jej członkowie posługują się nim w różnym stopniu biegłości. *Bilingwizm integralny* oznacza, że większość danego społeczeństwa może posługiwać się dwoma językami. Kolejne etapy zmiany językowej łączą się ze stopniowym wypieraniem „starego" języka przez „nowy". *Bilingwizm regresywny* to etap, w którym nowy język dominuje w życiu codziennym, a w ustępującym języku pojawia się wiele interferencji z języka dominującego. *Bilingwizm resztkowy* odnosi się do ostatniego etapu zmiany językowej, w którym użycie starego języka zostaje sprowadzone do utartych zwrotów lub formuł (Dzięgiel, 2003, ss. 70–71). W opisie gwar polskich zawartej w dalszej części książki odwołuję się do tych terminów, odnosząc je do sytuacji socjolingwistycznej w badanych przeze mnie społecznościach.

Niezależnie od zastosowanych metod badawczych oraz głównych aspektów prowadzonych badań teoria kontaktów językowych zaproponowana przez U. Weinreicha i jego następców, osadzona w strukturalizmie, stanowi aparat metodologiczny w badaniach bilingwizmu na całym świecie. Strukturalistyczny punkt wyjścia pozwolił U. Weinreichowi rozwinąć swoją teorię o uwzględnienie i podkreślenie znaczenia czynników pozastrukturalnych. Podział na *langue* (czyli strukturę języków znajdujących się w kontakcie) i *parole*, będące procesem, realizacją *langue* (de Saussure, 1961, s. 25) w wypowiedzi (w mowie) stał się punktem wyjścia do analizy znaczenia czynników pozajęzykowych jako źródła interferencji. Badania tego rodzaju wykraczają poza tradycyjne językoznawstwo, lokując proponowane rozwiązania „na pograniczu lingwistyki i nauk społecznych, nierzadko prezentując perspektywę raczej socjologiczną niż językoznawczą" (Głuszkowski, 2011, s. 33).

Jak zauważa M. Głuszkowski, potrzebną i w polskich badaniach nowatorską taktyką jest podejście holistyczne, jako że dotychczasowe analizy skupiały się przede wszystkim na jednym rodzaju perspektywy badawczej, nie uwzględniając przy tym konieczności prowadzenia badań rozłożonych w czasie, pozwalających dostrzec procesualność zachodzących zmian. Autor ten w swojej pracy *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego* porównuje wnioski i materiał zebrany podczas badań prowadzonych przez siebie i zespół swoich współpracowników z wcześniejszymi opracowaniami dotyczącymi staroobrzędowców, co jego zdaniem „pozwala na dokładne prześledzenie zachodzących procesów ewolucji w języku i kulturze badanej grupy" (Głuszkowski, 2011, s. 42). Analiza socjolingwistyczna w odniesieniu do miejscowości będących przedmiotem moich badań opiera się na zaproponowanym przez tego autora podejściu holistycznym i longitudinalnym.

A. Zielińska w pracy *Mowa pogranicza. Studium o językach i tożsamości w regionie lubuskim* (Zielińska, 2013) omawia niektóre terminy związane z teorią kontaktów językowych oraz problemy, jakie pojawiają się w przypadku interpretacji klasycznych pojęć z tego zakresu. Ze szczególną uwagą odnosi się ona do negatywnych konotacji związanych z terminologią z dziedziny kontaktów językowych. Problem dotyczy m.in. tak podstawowych terminów jak *interferencja* (Weinreich, 1968, s. 1) i *transfer* (Zielińska, 2013, s. 55). Według U. Weinreicha:

> Odstępstwa od normy języka, które pojawiają się w mowie osób dwujęzycznych jako rezultat ich znajomości więcej niż jednego języka, to jest jako rezultat kontaktu językowego, nazywamy zjawiskiem INTERFERENCJI. Przedmiotem zainteresowań językoznawców są jego przejawy w mowie i ich wpływ na normę języków znajdujących się w kontakcie. Interferencja wywołuje reorganizację wzorów/modeli/schematów, co jest skutkiem wprowadzania obcych elementów do struktur języka wyższego rzędu, takich jak duża część systemu fonemicznego/fonologicznego, duża część morfologii i składni oraz pewne obszary słownictwa (pokrewieństwo, kolory, pogoda itp.) (Weinreich, 1968, s. 1; cyt. za Zielińska, 2013, s. 57).

Transfer, termin przejęty z psychologii, polega z kolei na przenoszeniu wzorów z jednego języka do drugiego – wzory te mogą być pozytywne, jeśli są takie same w obu językach, lub negatywne, jeśli są różne. Tymczasem, jak zauważa A. Zielińska, terminy wartościujące (do których zalicza ona zarówno *interferencję*, jak i *transfer*)

> mogą być stosowane tylko w odniesieniu do sytuacji związanych z nauką języka obcego, gdy badane jest mówienie ucznia – osoby, która w procesie edukacji opanowuje następny język. Nie są natomiast adekwatne do opisu mówienia osób, które żyją w wielojęzycznych rodzinach lub społecznościach komunikatywnych. Czym innym jest bilingwizm wyuczony, a czym innym bilingwizm praktykowany w codziennym życiu (Zielińska, 2013, s. 55).

Autorka *Mowy pogranicza* zwraca uwagę także na fakt, że wszelkie definicje dwujęzyczności odwołują się do utrwalonego stereotypu, iż „naturalnym" stanem człowieka jest jednojęzyczność. Sytuacja funkcjonowania informatorów na pograniczach językowych, w społecznościach wielojęzycznych, sprawia badaczom problemy definicyjne.

W przypadku sytuacji jezykowej na Bukowinie uwzględnić należy dodatkowo jeszcze inne problemy definicyjne, na które zwracał uwagę Kazimierz Feleszko. Zajmując się tematyką Bukowiny w ujęciu wieloaspektowym, nie tylko językowym czy socjolingwistycznym, zauważał on, iż dwu- i wielojęzyczność na Bukowinie osiągnęła wymiar niemal powszechny – była naturalna (jako wynik dyfuzji różnych grup etnicznych), narzucona (wskutek polityki językowej) lub dobrowolna. Na Bukowinie istniała codzienna dwu-, trój- lub czterojęzyczność. Znajomość używanych tu języków była uwarunkowana funkcjonalnie (Feleszko, 1999b, s. 55). Każdemu z języków mogła przypadać funkcja wyznaczenia przynależności do grupy wcale nieidentycznej z etniczną (Feleszko, 1999b, ss. 55–56) – co autor ten ilustruje, przywołując podział na grupy „statystyczne" funkcjonujące w Czerniowcach (generacja najstarszych mieszkańców, którzy proces edukacji odbyli w szkołach austriackich, porozumiewała się po niemiecku, grupowym językiem dzieci szkolnych był rumuński, a w dwustronnych relacjach sąsiedzkich polsko-ukraińskich korzystano z języka ukraińskiego).

> Kontakty językowe, jakie zachodziły przez wieki na Bukowinie, doprowadziły w dużym stopniu do unifikacji słownictwa, którego znaczną część stanowią wyrazy wywodzące się z innych języków krajowych (niemieckiego, rumuńskiego, jidysz i ukraińskiego). W ten sposób kształtował się zasób leksyki ogólnobukowińskiej, występującej we wszystkich językach regionu i przenikającej do nich w komunikacji bezpośredniej. Świadomość tego procesu pozwalała członkom wspólnot wielojęzycznych różnego szczebla (od rodzinnego po krajowy) utwierdzać się w przekonaniu, że i inne języki tej samej wspólnoty są do pewnego stopnia „swoje". W przypadkach skrajnych dochodziło w ich świadomości do zatarcia różnicy pomiędzy poszczególnymi językami, co prowadziło do permutacji ich poszczególnych elementów (Feleszko, 1999b, ss. 55–56).

Zakres i uniwersalność leksyki ogólnobukowińskiej przedstawia *Słownik górali polskich na Bukowinie* autorstwa Z. Grenia i H. Krasowskiej (Greń & Krasowska, 2008), do którego wielokrotnie odwołuję się w niniejszej pracy, opisując zmiany zachodzące w gwarach polskich Bulaju, Rudy i Kaczyki.

W odniesieniu do Bukowiny przyjęcie klasycznej interpretacji pojęcia *interferencji* bez uwzględnienia specyficznego kontekstu społeczno-językowego tego regionu byłoby uproszczeniem, dlatego w analizie zebranego materiału badawczego odnoszę się do specyfiki badanego obszaru, co postulował K. Feleszko.

A. Zielińska w *Mowie pogranicza* zwraca uwagę także na to, iż „kompetencje w mowie zależne są od biografii językowych mówiących" (Zielińska, 2013, s. 56). Jeśli uwzględni się oprócz tego aspektu również takie czynniki jak sytuacja prowadzonego badania (wiążąca się ze stresem odczuwanym przez informatora) oraz okazjonalne wykorzystywanie przez informatorów gwary polskiej, procesy interferencyjne okazują się na tyle skomplikowane, że wymagają często bardziej rozbudowanego opisu niż tylko odwołującego się do klasycznych definicji. W przypadku części informatorów przeprowadzane wywiady były dla nich niecodzienną, nierzadko pierwszą od lat, okazją do posługiwania się mową polską. Z uwagi na to, że badania prowadzone były przez kilka lat i z częścią informatorów mogłam rozmawiać wielokrotnie, w niektórych przypadkach podczas kolejnych rozmów zauważałam większą swobodę w posługiwaniu się gwarą i mniejszy opór wobec prób mówienia po polsku. Kompetencje komunikacyjne informatorów uwarunkowane były wobec tego również sytuacyjnie, a sytuacja socjolingwistyczna okazała się zdynamizowanym procesem.

Na Bukowinie, gdzie umiejętność szybkiego dostosowania się do oczekiwań i kompetencji rozmówcy stanowiła podstawę życia społecznego, ta obserwacja koresponduje dodatkowo ze spostrzeżeniami A. Zielińskiej, według której kompetencje językowe osoby dwujęzycznej nie mogą być analizowane oddzielnie i „sumowane", lecz należy traktować je jak syntezę, która w dużej mierze jest paralelna do syntezy kompetencji kulturowych w środowisku wielokulturowym (Zielińska, 2013, s. 56). W przypadku Bukowiny trudno jest mówić o środowisku dwujęzycznym – raczej należałoby traktować je całościowo, jako polilingwalne, w którym kompetencje jednego informatora wcale nie muszą być tożsame z kompetencjami innego, nawet gdy są oni mieszkańcami tej samej miejscowości czy członkami najbliższej rodziny. Z tego też względu norma językowa w tym środowisku dopuszcza wariantywność oraz uwzględnia perspektywę mówiących; jest to charakterystyczna dla pogranicza „norma emiczna, ustalana wewnętrznie w grupie" (Zielińska, 2013, s. 57).

Sytuacja językowa na Bukowinie od początku jej przynależności do Austrii była skomplikowana. Kraina ta, od chwili przejęcia jej przez cesarstwo austriackie, a następnie rozpoczęcia akcji osadniczej, posiadała kilka języków oficjalnych, stosowanych w różnych zakresach w zależności od uwarunkowań

Fot. 9. Panorama bukowińska, 2016

społeczno-politycznych – były to: niemiecki, ukraiński i rumuński. Jeszcze w wieku XVIII, jak wskazuje K. Feleszko, sytuacja językowa Bukowiny przedstawiała obraz typowy dla krajów kolonialnych: żadna z autochtonicznych grup językowych nie dysponowała jednolitym standardem językowym (Feleszko, 1999b, s. 53). Dopiero w drugiej połowie XIX wieku, po zjednoczeniu księstw rumuńskich i uniezależnieniu ich od Turcji oraz wskutek rozwoju miejscowego szkolnictwa i administracji, rozpoczął się proces szybkiej standaryzacji języka rumuńskiego, który wkrótce stał się językiem państwowym, a w przypadku południowej Bukowiny, będącej przedmiotem mojego zainteresowania, jest nim do dziś.

Analiza sytuacji socjolingwistycznej w badanych przeze mnie miejscowościach obejmuje uwzględnienie takich pojęć wchodzących w zakres teorii kontaktów językowych, jak *język prymarny* i *język sekundarny*, których definicję podaję za Leonem Zawadowskim: „Primary language is that one which individual uses for the basic range of subject (every day talking). It is the language used for home and family intercourse" (Zawadowski, 1961, s. 14). Język prymarny funkcjonuje w sferze domowej; jest bez pośrednictwa innego języka przekazywany następnym pokoleniom. Prymarność i sekundarność języków nie wiążą się z kolejnością ich nabywania – w wyniku zmiany społecznej prymarnym może stać się język, który wcześniej był sekundarnym i został przyswojony jako drugi (Zawadowski, 1961, ss. 9–15).

Gwary Bulaju, Rudy i Kaczyki ulegają wpływom innych języków, również języka ogólnopolskiego, a obserwowane interferencje są wynikiem kompilacji czynników pozastrukturalnych wpływających na zakres i sposób użycia

kodów, co widoczne jest w indywidualnych idiolektach. Definicję pojęcia *idiolekt* przyjmuję w niniejszej pracy w formie zaproponowanej przez M. Głuszkowskiego, według którego jest to „najmniejsza jednostka w badaniach języka, odrębna i swoista dla każdego użytkownika danego systemu", służąca do określenia jednostkowych nawyków i zachowań jednostki w konkretnych aktach komunikacji i sytuacjach społecznych, jak również cechująca się ich względną trwałością, powtarzalnością i regularnością, uzależnioną od roli i miejsca w strukturze społecznej (Głuszkowski, 2011, s. 50).

A. Zielińska, nawiązując do prac Elżbiety Smułkowej[4] i Justyny Straczuk, sformułowała koncepcję *mowy pogranicza* – jest to jedno z pojęć, do których również odwołuję się w niniejszej monografii. *Mowa pogranicza* oznacza „proces, w którym mówiący używa wzorów, reguł, cech pochodzących z co najmniej dwóch systemów językowych" (Zielińska, 2013, s. 66) i w którym zauważyć można: nierozróżnialność (elementów pochodzących z różnych języków), przechodniość, uwspólnianie (traktowanie elementów pochodzących z różnych kodów jako wspólnych), wariantywność, stopniowalność, sytuacyjność i kontekstualność (Zielińska, 2013, ss. 66–67). Koncepcja ta wydaje się przydatna do analizy sytuacji gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej (odnoszę się do niej w analizie mowy Polaków w Kaczyce) ze względu na paralelność sytuacji socjolingwistycznej istniejącej na tym obszarze do analizowanych przez badaczkę zjawisk językowych. Źródłem terminu jest pojęcie „kultury pogranicza" zaproponowane przez J. Straczuk, która uważa, że należy zastąpić nim termin „wielokulturowość". Wskazuje ona, że wielokulturowość implikuje postrzeganie sytuacji na obszarze wieloetnicznym jako styku różnych całości kulturowych, podczas gdy w rzeczywistości na tego typu obszarach mamy do czynienia ze swoistym układem kulturowym, w którym zespół cech różnego pochodzenia tworzy funkcjonalną całość (Straczuk, 2006, s. 30; Zielińska, 2013, s. 62). Co istotne w kontekście niniejszych rozważań, i na co zwraca uwagę A. Zielińska, praca J. Straczuk odnosi się również do zjawiska *dyglosji*: gdy użycie dwóch języków jest wymienne w zależności od sytuacji i powstają gwary mieszane – język przestaje być wówczas wyznacznikiem różnicy etnicznej (Straczuk, 2006, s. 13; Zielińska, 2013, s. 63).

Przywołanie powyższych rozpoznań ma istotne znaczenie w przypadku analizy procesów zanikania gwar w badanych przeze mnie miejscowościach. Podział gwar na Bukowinie rumuńskiej dokonany w latach sześćdziesiątych

[4] E. Smułkowa opisuje m.in. zjawisko *konwergencji* – jest to integracja języków lokalnych „wzajemnie dla ich użytkowników zrozumiałych". Analizując kontakty językowe w odniesieniu do użytkowników języka polskiego i języków wschodniosłowiańskich, E. Smułkowa uznaje konwergencję za jednostronną – obrazując wpływ „języków dawców" na „język biorcę" (w tym przypadku język polski). Pojęcie *konwergencji*, zdaniem A. Zielińskiej rozumiane w szerszym zakresie (zakładające „równorzędność, podobny rozwój języków, upodabnianie się prowadzące do powstania wspólnych cech przez funkcjonowanie w podobnych lub tych samych warunkach" – Zielińska, 2013, s. 62) pozwala uniknąć niejednoznaczności związanej z używaniem pojęcia *interferencja* (por. Smułkowa, 2011, ss. 115–119; Thomason, 2001, s. 89; Zielinska, 2013, ss. 60–62).

przez E. Deboveanu i S. Gogolewskiego (Deboveanu & Gogolewski, 1966) uwzględniał znaczące różnice zarówno pomiędzy analizowanymi gwarami, jak i w idiolektach ich użytkowników. Jak wykazują najnowsze badania (Krasowska i in., 2018) oraz wypowiedzi użytkowników gwar cytowane w dalszej części niniejszej pracy, mieszkańcy poszczególnych społeczności na Bukowinie rumuńskiej mają silne poczucie odrębności językowej wobec pozostałych grup. Ich przedstawicieli łączy tożsamość, religia, ale język, którym się posługują, traktują w każdym przypadku jako „swój", na co wskazują choćby określenia stosowane przez jego użytkowników. I tak mieszkańcy Bulaju „radzą", w Rudzie i w Kaczyce informatorzy „rozmawiają/mówią", natomiast górale bukowińscy „gwarią". Użytkownicy gwar dostrzegają swoją odmienność i nie mają poczucia wspólnoty językowej w obrębie całej mniejszości polskiej. Zauważają i internalizują własną odrębność językową również wobec języka ogólnopolskiego. Gwara ma niski prestiż, zwłaszcza w młodszych pokoleniach. Młodzi ludzie wyjeżdżający z tych miejscowości na studia do Polski, wracając do rodzinnego domu, przywożą ze sobą wiedzę, że mowa, którą posługują się ich rodzice i dziadkowie, to język „staropolski" (K-K-35-2017), pełen archaizmów i słów w Polsce niezrozumiałych. Podobną wiedzę przynoszą także turystyczne wyjazdy mieszkańców Bukowiny do Polski, podczas których okazuje się, że stosowane przez nich słownictwo nie jest adekwatne; użytkownicy gwar czują się niezrozumiali i niechętnie posługują się gwarą, uznając ją za kod pełen błędów.

Definicje językoznawcze podkreślają różnice pomiędzy *językiem* i *gwarą*. *Językiem ogólnym* bądź *ogólnonarodowym* nazywa się dialekt kulturalny, czyli język warstw wykształconych, służący za podstawę kodyfikacji języka literackiego danego narodu albo pozostający w wyraźnym współoddziaływaniu z językiem literackim; w obrębie jednego języka etnicznego wyróżniać można, w zależności od czynników historycznych i społecznych, różną liczbę dialektów kulturalnych. Termin *gwara* używany jest wymiennie z terminem *dialekt*, jednak w polskiej tradycji lingwistycznej często odróżnia się te dwa pojęcia, rozumiejąc przez *gwarę* mowę ludności wiejskiej z niewielkiego terytorium, przeważnie z kilku lub kilkunastu wsi, różniącą się od języka ogólnego (dialektu kulturalnego) i mowy sąsiednich okolic, a przez *dialekt* – zespół kilku czy nawet kilkunastu gwar. *Dialektem* (*narzeczem*) nazywa się odmianę języka ogólnonarodowego, używaną na określonym jego obszarze przez ludność wiejską. Odmiana ta wyróżnia się swoistymi cechami, przede wszystkim fonetycznymi i leksykalnymi (Polański, 1999). Jak wskazuje A. Zielińska, postulaty dotyczące wyraźnego odróżnienia „języka" od „mówienia" w badaniach językoznawczych nie są w nauce polskiej niczym nowym (por. Zielińska, 2013, s. 66; Dejna, 1991a, 1991b, 1991c, 1993), jednakże kwestie definicyjne odnoszące się do „języka" ciągle sprawiają wiele problemów badawczych, również w analizach gwar (por. Zielińska, 2013, s. 56).

Gwara jest częścią języka, jego odmianą. Różni się od języka ogólnego, „normatywnego", pewnymi cechami, które sprawiają, iż jest bardziej podatna

na wszelkie wpływy. Tymi cechami systemu dialektalnego, odróżniającymi go od języka ogólnonarodowego, są między innymi: otwartość, przenikalność na wszystkich poziomach strukturalnych oraz wariancyjność (Barannikova, 1969, ss. 331–333; cyt. za Głuszkowski, 2011, s. 252). Sprawiają one, że do gwar stopniowo przenika coraz więcej elementów z języka ogólnego. Ten sam proces zachodzi również w sytuacji, gdy dochodzi do kontaktu gwary z wariantem ogólnym innego systemu językowego – w odniesieniu do opisywanych gwar polskich dotyczy to systemu języka rumuńskiego, a w przypadku Rudy i Kaczyki – również ukraińskiego. To szczególne tło do powstania interferencji prowadzi do zmian na poziomie leksykalnym (jest to sfera najbardziej podatna na interferencje), składniowym, morfologicznym, a nawet fonetycznym.

Należy przy tym uwzględnić istotny fakt, że język jednostki zdeterminowany jest przez indywidualne predyspozycje osoby przyswajającej nowy kod językowy oraz relatywny status języków używanych przez osobę bilingwalną lub – jak w przypadku Bukowiny – również polilingwalną (por. Głuszkowski, 2011, s. 45). Z kolei język grupy podlega wpływowi takich czynników, jak: przydatność funkcjonujących języków na drodze awansu społecznego, ich obecność w kulturze, kolejność przyswajania, istnienie (bądź brak) formy pisemnej obu kodów itd. „Brak jednolitej formy lub jej wariancja w przypadku jednego z języków, zwłaszcza w połączeniu z jej niskim statusem, powodują większą społeczną tolerancję pojawiającej się w nim interferencji, a tym samym coraz silniejsze rozmywanie standardu" (Głuszkowski, 2011, s. 47; por. Weinreich, 1953, ss. 85, 88). Taką sytuację obserwować można w badanych przeze mnie miejscowościach, w których gwary nigdy nie zostały skodyfikowane.

Język w wielu definicjach bywa wymieniany jako kluczowy element tożsamości kulturowej. Według Krzysztofa Olechnickiego i Pawła Załęckiego na tożsamość kulturową składają się: wspólnie akceptowana historia grupy (narodowość, wyznanie, język), kultywowanie jej tradycji oraz poczucie integralności grupy i jej odrębności (Olechnicki & Załęcki, 1999, s. 228). Z kolei Wojciech Burszta podaje, iż afiliacje tożsamościowe wyrażają się w następujących obszarach kultury: 1) przypuszczalnej więzi krwi (quasi-pokrewieństwo); 2) pojmowaniu powinowactwa rasowego (etnoteorie biologiczne); 3) języku; 4) poczuciu przynależności do danego regionu; 5) religii; 6) obyczaju (Burszta, 2008, ss. 137–138).

M. Głuszkowski, analizując problem języka w kontekście tożsamości, przywołuje definicję tożsamości kulturowej autorstwa Krzysztofa Kwaśniewskiego, który za jej element uznaje obecność takich czynników, jak: dziedzictwo, wewnętrzne ustrukturyzowanie wyróżników i powszechników kulturowych oraz kontekst zewnętrzny kontaktów danej grupy z innymi kulturami (Kwaśniewski, 1990, ss. 351–352; cyt. za Głuszkowski, 2011, s. 55). Na tożsamość kulturową danej grupy niekoniecznie muszą składać się wszystkie czynniki, ale brak któregokolwiek z nich osłabia spoistość grupy i może prowadzić do

asymilacji z resztą społeczeństwa. Język uznawany jest za czynnik niezwykle istotny, zwłaszcza w procesie socjalizacji, a niski status języka danej grupy, którego efektem jest rozmycie powiązań pomiędzy nim a tożsamością i etnicznością, „jest często przyczyną fragmentaryczności zachowywanej kultury" (Głuszkowski, 2011, s. 56). M. Głuszkowski, odwołując się do pojęcia kanonu kulturowego (rozumianego jako część tradycji obowiązująca uczestników danej zbiorowości, a także dziedziczona), przyjmuje, że język „jako istotny i przekazywany między pokoleniami element kultury danej zbiorowości, przynależy do jej kanonu kulturowego, będąc jednocześnie jego składnikiem, jednym z nośników, a także zewnętrznym znacznikiem przynależności grupowej" (Głuszkowski, 2011, s. 57).

Definicje te w kontekście Bukowiny powinny być rozpatrywane w odniesieniu do pojęcia „wspólnoty komunikacyjnej", o której pisał K. Feleszko (Feleszko, 2002, ss. 90–91). W jej ramach język przestaje mieć kluczowe znaczenie w definiowaniu tożsamości. W przypadku Bukowiny zwrócił na to uwagę w swoich badaniach Eugeniusz Kłosek: „Wśród starszego i średniego pokolenia bukowińskich Polaków identyfikacja narodowa najczęściej ma obecnie cechy identyfikacji historycznej, która ma trwały charakter, oparty na otwarcie uznawanej wspólnocie pochodzenia" (Kłosek, 2005, s. 394). Autor ten przywołuje definicję tożsamości narodowej H. Rusek, według której oznacza ona „sposób określenia samego siebie poprzez przynależność do określonych grup" (Rusek, 1997, s. 15; cyt. za Kłosek, 2005, s. 136). Na podstawie własnych badań prowadzonych na Bukowinie stwierdza on, że w środowisku mniejszości polskiej cechującej się dużym stopniem asymilacji „utrata kontaktu z językiem polskim nie powoduje utraty świadomości przynależności do narodu polskiego". Tradycjonalistyczny („pasywny") typ afiliacji przynależności narodowej, jaki można obserwować na Bukowinie rumuńskiej, objawia się przede wszystkim nostalgią za minioną przeszłością; język nie stanowi jej niezbędnego elementu (Kłosek, 2005, s. 144).

W odniesieniu do opisanego powyżej kontekstu zasadne wydaje się uwzględnienie możliwości stosowania w miejsce pojęcia „język domowy", funkcjonującego w polskiej socjolingwistyce, określenia „język odziedziczony" (*heritage language*). *Heritage language,* pojęcie używane w Stanach Zjednoczonych od końca XX wieku, ilustruje sytuację językową całej grupy średniego pokolenia mieszkańców badanych przeze mnie miejscowości. Język odziedziczony to „pierwszy język przyswajany w środowisku imigrantów, który z czasem staje się funkcjonalnie drugi, ponieważ edukacja i praca wymuszają naukę i codzienne posługiwanie się językiem kraju osiedlenia" (Libura, 2014, s. 304). Jak wskazuje E. Dzięgiel:

> Termin *heritage language* może być odnoszony do opisu sytuacji, w której osoby czy grupy łączy pewien rodzaj więzi z językiem własnej mniejszości narodowej, choć niekoniecznie ten język znają. Pod uwagę bierze się szerokie spektrum przypadków, od ograniczonej czynnej znajomości języka przodków (np. częściowo

Fot. 10. Ruda – wioska tuż przy granicy z Ukrainą, 2019

mówienia) bądź biernej znajomości (np. po części rozumienia) po sam udział w życiu rodzin czy społeczności, w których język ten jest używany. W tego typu kontekstach język przodków nie jest w ścisłym sensie językiem obcym (Dzięgiel, 2017, s. 407).

W przypadku Polaków w badanych przeze mnie miejscowościach często można mówić również o *atrycji*, czyli utracie (erozji) języka w pełni przyswojonego, wskutek jego zapomnienia, również w wyniku funkcjonowania w innym środowisku językowym (Libura, 2014, s. 305), jaką można obserwować w społecznościach polskich na Bukowinie rumuńskiej. Atrycja, najczęściej i w największym stopniu zachodząca w sferze leksyki, łączy się z interferencją, jednym z sygnałów świadczących o możliwym procesie zaniku języka.

Specyfika regionu prowadziła do powstania na terenie Bukowiny zjawiska *di-ethni*, charakterystycznego dla regionów pogranicza. *Di-ethnia*, czyli ina-

czej mówiąc, dwukulturowość uwarunkowana społecznie, jest zjawiskiem analogicznym do *dyglosji* (dwujęzyczności) na płaszczyźnie językowej. Można przyjąć, że na Bukowinie *di-ethnia* oznacza specyficzne, zdeterminowane społecznie łączenie elementów różnych kultur (Smułkowa, 2000, s. 97). Bukowińskie społeczności polskie, świadome swej odrębności, elementy polskiej kultury i tradycji traktują wybiórczo. Z jednej strony, mamy tu do czynienia z wpływem rumuńskiej kultury dominującej, a jednocześnie również z postępującą globalizacją, zmianami ekonomicznymi, demograficznymi i świadomościowymi, które prowadzą do unifikacji kultury, z drugiej – z wyszukiwaniem tych elementów kultury, które przez samych jej użytkowników uznawane są za atrakcyjne i wyróżniające ich na tle innych mniejszości narodowych. Proces ten polega na tworzeniu nowej obrzędowości, nowych zwyczajów i znaczącej selekcji elementów, które są traktowane jako wyróżnik tożsamości kulturowej. W porównaniu i analizie zarówno tych przemian, jak również ich wpływu na stosunek informatorów do języka, którym się posługują, oraz ich znaczenia w procesach zaniku języka, przedstawionych w rozdziale V, wykorzystuję m.in. koncepcję przemocy symbolicznej Pierre'a Bourdieu i Jean-Claude'a Passerona (Bourdieu & Passeron, 1990) w kontekście teorii społecznego tworzenia rzeczywistości Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna (Berger & Luckmann, 1983).

W analizie socjolingwistycznej badanych społeczności uwzględniam elementy metody biograficznej (polegającej na analizie wypowiedzi autobiograficznych poszczególnych jednostek na tle procesów historycznych i społecznych) zaproponowanej przez A. Kłoskowską (Kłoskowska, 1996) i wykorzystywanej we współczesnych badaniach socjolingwistycznych dotyczących kontaktów językowych.

Metoda biograficzna od dawna należy do uznanych narzędzi nauk społecznych jako jeden z elementów podejścia jakościowego. W badaniach społecznych została wprowadzona przez Williama Thomasa i Floriana Znanieckiego (Thomas & Znaniecki, 1976), którzy zaproponowali badanie rzeczywistości społecznej z uwzględnieniem tzw. *współczynnika humanistycznego*. Według F. Znanieckiego celem nauk społecznych nie jest przedstawianie rzeczywistości w sposób jak najbardziej obiektywny, ale postrzeganie jej przez badacza w taki sposób, jak postrzega ją człowiek, który w niej żyje i działa. Podstawą oglądu rzeczywistości są znaczenia, jakie jednostka przypisuje poszczególnym zdarzeniom i rzeczom. Subiektywny charakter oglądu nie ma przy tym negatywnego wpływu na pozyskany materiał biograficzny, ponieważ badana rzeczywistość składa się zarówno z czynników obiektywnych (tzw. wartości kulturalnych), jak i subiektywnych – postaw jednostek wobec świata. To właśnie jednostki nadają znaczenie „przedmiotom natury", tworząc dzięki temu świat kultury (Tropper, 2005, s. 121). Biografia w tym ujęciu „stanowi wytwór interpretującej, rozumiejącej, wyrażonej i utrwalonej w symbolach działalności indywidualnej podmiotu" (Giza, 1989, s. 186), przy czym zawsze jest zjawiskiem subiektywnym, zdeterminowanym wyborem

określonych wartości nadających znaczenie wydarzeniom z życia jednostki. Na kształt biografii mają wpływ zmieniające się okoliczności, jest więc ona nieustannie redefiniowana – przeszłość w ujęciu biograficznym nie jest ustalona raz na zawsze, ale ustalana w każdym akcie powrotu do niej (Tropper, 2005, s. 122). Metoda biograficzna jest obecnie wykorzystywana również w socjolingwistyce. Stosowali ją m.in. M. Głuszkowski (Głuszkowski, 2011) oraz Kamilla Tropper (Tropper, 2005).

Język jako twór społeczny jest zdeterminowany przez rzeczywistość, w której żyje jednostka: „Językowy rozwój jednostki odbywa się w dwóch wymiarach – osobniczym i społecznym, przy czym obydwa typy rozwoju są ze sobą ściśle powiązane" (Głuszkowski, 2011, s. 125). Idiolekty poszczególnych użytkowników języka są zdeterminowane bądź kształtowane w powiązaniu z określonymi zdarzeniami – istotnymi dla ich biografii językowych. Elementy biografii językowych różnych informatorów (ze wsi Bulaj, Ruda, Kaczyka, Mihoweny i Frumosa) pozwalają wskazać najważniejsze składowe procesu, który decyduje o zachowaniach językowych całej grupy mieszkających tam Polaków i zmianie tych zachowań, a w konsekwencji zaniku języka. Ich niewątpliwą wartością jest to, że zostały wskazane przez samych użytkowników gwar, próbujących odnieść się do kwestii języka i jego roli w ich życiu.

Opis zmian zachodzących w badanych społecznościach, będący uzupełnieniem i podsumowaniem badań socjolingwistycznych (zawarty w rozdziale V), przeprowadzam, analizując m.in. proces zmiany społecznej (Olechnicki & Załęcki, 1999) w kulturze ludowej (Burszta, 1999). Sytuację socjolingwistyczną w wiejskich społecznościach zamieszkałych przez Polaków analizować można w kontekście charakterystycznych składowych kultury ludowej, której konstytutywnymi cechami są: izolacjonizm, tradycjonalizm, ustna forma przekazu wiedzy i tradycji, sensualizm oraz specyficzny typ religijności (Burszta, 1999, s. 117). Proces zmiany kulturowej rozpatruję nie tylko z perspektywy socjologicznych teorii zmiany społecznej, ale także rozważań dotyczących związku pomiędzy zmianą społeczną i językiem – np. w ujęciu Nicole Dołowy-Rybińskiej (Dołowy-Rybińska, 2011) czy M. Głuszkowskiego (Głuszkowski, 2011).

Zanikanie języka prowadzi do tak zwanej śmierci języka. Badacz społeczności staroobrzędowców żyjących w Stanach Zjednoczonych (Erie w stanie Pennsylwania) Jeffrey Holdeman wyróżnił oznaki śmierci języka mniejszości (Holdeman, 2002, s. 14), których odniesienie do badanych przeze mnie społeczności pozwala określić współczesny stan gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki, z uwzględnieniem zjawisk okołojęzykowych, związanych np. z *di-ethnią*, atrycją oraz brakiem pokoleniowej transmisji języka, które mają bardzo duży wpływ na procesy zaniku gwar.

Mowa Polaków zamieszkujących Bulaj, Frumosę, Mihoweny, Rudę i Kaczykę wykazuje cechy typowe dla różnych etapów zmiany językowej. W opisie gwar definiuję rodzaj bilingwizmu występujący w badanych przeze mnie miejscowościach, posługując się przywołaną wcześniej klasyfikacją zapropo-

nowaną przez E. Dzięgiel (Dzięgiel, 2003, ss. 69–70). Mowę mieszkańców Kaczyki charakteryzują jednocześnie cechy wskazane przez A. Zielińską jako właściwe dla mowy pogranicza (Zielińska, 2013, ss. 66–67). Tę perspektywę badawczą konfrontuję z analizą wyznaczników procesu zanikania języka i śmierci języka zaproponowanych m.in. przez J. Holdemana, D. Crystala i N. Evansa (Holdeman, 2002; Crystal, 2000; Evans, 2010) oraz uzupełniam opisem zmian społecznych i demograficznych zachodzących w badanych miejscowościach.

3. Stan badań

Badania dotyczące Polaków na Bukowinie przeprowadzane były przez naukowców reprezentujących różne dziedziny wiedzy: językoznawców, historyków, etnologów, socjologów itp. Zainteresowanie Bukowiną obejmowało różne zagadnienia i temat ten cieszy się niesłabnącym powodzeniem, czego dowodzą na przykład liczba i zakres tematyczny referatów wygłaszanych podczas organizowanego rokrocznie przez Związek Polaków w Rumunii międzynarodowego sympozjum naukowego w ramach Dni Polskich w Suczawie. Rezultatem każdej z tego typu konferencji jest tom zawierający tematycznie podzielone artykuły, wśród których znajdują się również te poświęcone problematyce bukowińskiej[5]. Dotychczas (do roku 2018 włącznie) odbyło się 20 takich spotkań, a ich owocem jest 19 tomów pokonferencyjnych. Zestawienie tematów z lat 1999–2018 można znaleźć na stronach Domu Polskiego[6], natomiast począwszy od roku 2013, tomy są publikowane w wolnym dostępie[7].

Tematyce bukowińskiej poświęcone są książki będące podsumowaniem interdyscyplinarnych konferencji międzynarodowych, organizowanych od lat dziewięćdziesiątych w Jastrowiu koło Piły (w cyklu pięcioletnim; w jednym przypadku konferencja odbyła się w Czerniowcach na Ukrainie), w ramach dorocznego Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania". Są to następujące tomy: *Bukowina. Wspólnota kultur i języków* (Feleszko & Molas, 1992), *Bukowina. Blaski i cienie „Europy w miniaturze"* (Feleszko i in., 1995), *Bukowina po stronie dialogu* (Feleszko, 1999a), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?* (Feleszko, 2000), *Bukowina. Tradycje i współczesność* (Kowalski i in., 2006), *Bukowina. Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu* (Krasowska i in., 2010), *Bukowina. Inni wśród swoich* (Bruja i in., 2017).

Do najważniejszych publikacji poświęconych Polakom na Bukowinie i ich kulturze należą opracowania Eugeniusza Kłoska stanowiące efekt jego wieloletnich badań prowadzonych wśród Polaków na Bukowinie południowej, jakie rozpoczął

---

[5] http://dompolski.ro/pl/sympozja-i-publikacje/sympozja-i-publikacje/

[6] http://dompolski.ro/pl/dni-polskie-i-sympozjum/zestawienie-tematow/lista-raportow/attachment/6-lista-zestawienie-1999-2018-2/

[7] http://dompolski.ro/pl/publikacje-online/publikacje-online/

Fot. 11. Posłanka do Parlamentu rumuńskiego Wiktoria Longher i prezes Związku Polaków w Rumunii Gerwazy Longher podczas inauguracji Dni Polskich w Suczawie, 2019 (z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

on na początku lat dziewięćdziesiątych. Szczególną pozycję pośród nich zajmuje monografia *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej* (Kłosek, 2005).

Historia Bukowiny stała się tematem wielu rozpraw naukowych i artykułów. Najważniejsze pozycje z tego zakresu, wykorzystane w niniejszej pracy, to: *Historia Polaków na Bukowinie* (Biedrzycki, 1973), *Polacy w Rumunii* (Willaume, 1981) oraz *Polacy na Bukowinie w latach 1775–1918. Z dziejów osadnictwa polskiego* (Petraru 2004).

Najnowsze dane demograficzne dotyczące tego regionu to efekt badań prowadzonych na Bukowinie przez Adama Rossmanitha (Rossmanith, 2013, 2015, 2017).

Pierwsze opracowanie językoznawcze odnoszące się do języka polskiego na Bukowinie opublikowali Mieczysław Małecki i Grigore Nandriş (Małecki & Nandriş, 1938, ss. 79–84). Opis M. Małeckiego i G. Nandrişa nie dotyczył wszystkich miejscowości zamieszkałych przez górali przybyłych z Czadeckiego – w zamierzeniu autorów miał być wstępem do badań, które objęłyby swym zasięgiem wszystkie gwary polskie na Bukowinie (wówczas w całości należącej do Rumunii). Wybuch wojny położył kres tym planom; w rezultacie powstał opis gwary górali bukowińskich zamieszkałych we wsiach na terenie dzisiejszej Rumunii. W swojej pracy autorzy wyszczególnili zwłaszcza te ce-

chy językowe, które odróżniają język polski od słowackiego, starając się ustalić, „czy i o ile język słowacki wpłynął rzeczywiście na te gwary” (Małecki & Nandriş, 1938, s. 80). M. Małecki i G. Nandriş zwracali szczególną uwagę na to, że „cechy językowe, tak gramatyczne, jak zwłaszcza słownikowe, w zupełności potwierdzają pochodzenie danej gwary; jeżeli nie wyłącznie, to przynajmniej w olbrzymiej większości muszą ci Polacy bukowińscy wywodzić się z Czadeckiego” (Małecki & Nandriş, 1938, s. 80). W tym samym roku (1938) M. Małecki opublikował obszerną rozprawę *Język polski na południe od Karpat (Spisz, Orawa, Czadeckie, wyspy językowe)*, w której odniósł się również do gwary górali czadeckich na Bukowinie (Małecki, 1938).

Dopiero na lata sześćdziesiąte XX wieku przypada publikacja kolejnych artykułów dotyczących stanu gwar polskich na Bukowinie. Tematem tym zajęli się wówczas zarówno badacze rumuńscy, jak i polscy. Emil Vrabie w artykule *Privire asupra localităţilor cu graiuri slave din Republica Populară Română* skrótowo opisał dialekty słowiańskie występujące na terenie Rumunii: ukraińskie, rosyjskie, serbsko-chorwackie, słowackie, bułgarskie, czeskie i polskie; wymienił przy tym miejscowości, w których Polacy stanowili, według danych pozyskanych ze spisu powszechnego, duży odsetek mieszkańców (Vrabie, 1963). W tym samym roku (a zarazem w tym samym numerze czasopisma „Romanoslavica”) ukazał się, opublikowany podobnie jak raport E. Vrabie w języku rumuńskim, artykuł Iona Constantina Chiţimii i Eleny Deboveanu-Mălăescu *Graiul şi folclorul polonez din Bulai, Raionul Suceava*, w którym autorzy scharakteryzowali gwarę Bulaju oraz zawarli uwagi etnograficzne i teksty gwarowe (Chiţimia & Deboveanu-Mălăescu, 1963). W roku 1965 I. C. Chiţimia opublikował również w języku polskim artykuł *Niektóre cechy mowy Polaków we wsi Bulaj pod Suczawą* (Chiţimia, 1965).

W zakresie badań gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej najbardziej znaczącą pozycją bibliograficzną z XX wieku, stanowiącą punkt wyjścia do wyboru zakresu badawczego w niniejszej pracy, jest *Przegląd gwar polskich na terenie Rumunii* autorstwa Eleny Deboveanu i Stanisława Gogolewskiego. Autorzy dokonali w nim nie tylko charakterystyki, ale i podziału gwar na Bukowinie rumuńskiej (Deboveanu & Gogolewski, 1966).

Na kolejne lata przypadają m.in. publikacje prac językoznawczych S. Gogolewskiego i E. Deboveanu na temat gwar, które znalazły się w przedstawionym przez nich opisie. *Polska gwara Górali bukowińskich w Rumunii* E. Deboveanu (Deboveanu, 1971) zawiera opis gwary górali czadeckich w Nowym Sołońcu, Pleszy i Pojanie Mikuli, ze szczegółową analizą fonetyczną i fleksyjną oraz odniesieniem do systemu ogólnopolskiego i innych gwar polskich. S. Gogolewski w pracy *Polska gwara trójjęzycznej wsi Kaczyki w Rumunii* scharakteryzował natomiast język Polaków zamieszkujących polilingwalną Kaczykę (Gogolewski, 1972), a jego ówczesne ustalenia w wielu przypadkach stały się punktem odniesienia do zamieszczonych w rozdziale III niniejszej pracy wniosków na temat zmian, jakie można obserwować w gwarze Polaków mieszkających w tej miejscowości.

Zainteresowanie mową polską na Bukowinie powróciło w latach dziewięćdziesiątych, kiedy swoje prace na temat Bukowiny zaczął publikować K. Feleszko. Do najważniejszych z nich, wnoszących znaczący wkład w badania mowy polskiej na Bukowinie, należą: *Bukowina moja miłość*, t. 1. *Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku* (Feleszko, 2002) oraz *Bukowina moja miłość*, t. 2. *Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku. Słownik* (Feleszko, 2003). W tomie 2. *Bukowiny* znalazł się obszerny, zebrany przez autora i zawierający kilka tysięcy leksemów wykaz słownictwa Polaków bukowińskich, zamieszkałych po 1945 roku w większości w Polsce w wyniku repatriacji.

Gwarę górali bukowińskich w Rumunii po 1996 roku analizowała Maria Ostrovschi (m.in. Ostrovschi, 2002), autorka rozprawy doktorskiej *Słowotwórstwo rzeczownika i przymiotnika gwary górali bukowińskich w Rumunii na tle leksyki* (Ostrovschi, 2004).

W latach dziewięćdziesiątych badania polszczyzny bukowińskiej podjęła Helena Krasowska (m.in. Krasowska, 2000). W opublikowanej w roku 2006 pracy *Górale polscy na Bukowinie Karpackiej. Studium socjolingwistyczne i leksykalne* autorka przeprowadziła analizę gwary górali bukowińskich zamieszkałych na Bukowinie zarówno w części rumuńskiej, jak i ukraińskiej, wykorzystując teorię kontaktów językowych (Krasowska, 2006). *Słownik górali polskich na Bukowinie* autorstwa Z. Grenia i H. Krasowskiej, który ukazał się w roku 2008, zawiera współczesne słownictwo mieszkańców wsi bukowińskich (Greń & Krasowska, 2008), a późniejsze artykuły H. Krasowskiej również koncentrowały się na zagadnieniach dotyczących języka polskiego na Bukowinie (m.in. Krasowska, 2008, 2009, 2010a, 2010b, 2017a, 2017b).

Opis współczesnych gwar, a także sytuacji socjolingwistycznej i kultury Bulaju, Rudy i Kaczyki stał się tematem artykułów, które opublikowałam w ostatnich latach, po rozpoczęciu badań socjolingwistycznych w Rumunii (m.in. Stempel-Gancarczyk, 2013, 2014, 2015, 2016a, 2016b, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d, 2018). Do kultury oraz mowy mieszkańców Bulaju odnosił się również Janusz Radwański (Radwański, 2018). Źródłem informacji na temat Rudy, wykorzystanych w niniejszej pracy, stały się natomiast nieopublikowane prace magisterskie Elii Pelcer *Świadomość narodowa Polaków na Bukowinie* (Pelcer, 1997) oraz Michała Kellera *Kształtowanie się Polonii bukowińskiej na przykładzie społeczności rudeckiej* (Cheler, 1997), monografia Franza Pieszczocha *Polonezii* în *istoria orașului Siret* (Pieszczoch, 2008), a także – w odniesieniu do wszystkich badanych przeze mnie miejscowości – liczne publikacje Związku Polaków w Rumunii (m.in. Wieruszewska, 2001, 2002, 2004a, 2004b, 2006; Wieruszewska-Calistru, 2010), książki i artykuły historyka Constantina Ungureanu (Ungureanu, 2007, 2015), monografia Anny Mamulskiej *Polacy z Rumunii mówią o sobie* (Mamulska, 2000) i inne źródła, wśród których najważniejszym jest wspomniana wcześniej praca E. Kłoska (Kłosek, 2005).

Pod koniec roku 2018 ukazała się praca autorstwa Heleny Krasowskiej, Magdaleny Pokrzyńskiej i Lecha Aleksego Suchomłynowa *Świadectwo zani-*

Fot. 12. Monografia będąca rezultatem grantu *Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego*, autorstwa H. Krasowskiej, M. Pokrzyńskiej i L. A. Suchomłynowa, 2018

kającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: *Rumunia – Ukraina*, projekt finalny grantu pod tytułem *Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego*, realizowanego w latach 2015–2018, w którym również brałam udział jako wykonawca. Obszerna, licząca 384 strony monografia zawiera prezentację archaicznej mowy polskiej używanej przez polskich mieszkańców Bukowiny Karpackiej, żyjących na Ukrainie i w Rumunii. Dokumentacyjny charakter opracowania dopełnia warstwa analityczna, zawierająca charakterystykę sytuacji socjolingwistycznej i analizę funkcjonowania polskiej gwary w różnych sferach komunikacji. Z punktu widzenia niniejszej książki szczególne znaczenie ma rozdział drugi tego opracowania pod tytułem *Ludzie i język* autorstwa H. Krasowskiej (Krasowska i in., 2018, ss. 81–187), zawierający pogłębiony opis mowy polskiej we wszystkich

miejscowościach, w których prowadzone były badania grantowe, w tym także w Bulaju, Rudzie i Kaczyce. Autorka na podstawie niezwykle bogatego materiału dokonała nowego podziału gwar polskich na Bukowinie. Jest to pierwszy całościowy przegląd gwar po obu stronach granicy rumuńsko-ukraińskiej oraz pierwsza po wielu latach weryfikacja dotychczasowych ustaleń językoznawców. H. Krasowska, wychodząc od podziału gwar polskich w Rumunii S. Gogolewskiego i E. Deboveanu (gwara wsi Kaczyka; gwara tzw. Górali bukowińskich; gwara wsi Ruda; gwara wsi Bulaj i Mihoweny – Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 116) oraz podziału gwar na terenie Bukowiny północnej (polszczyzna bukowińska, która jest kontynuacją polszczyzny południowo-wschodnich Kresów oraz gwara górali bukowińskich [Krasowska, 2010a, s. 176]), stwierdziła, że obecnie stan gwar polskich na Bukowinie ujmowanej całościowo pozwala na uwzględnienie następujących jej odmian: 1) polszczyzna bukowińska, która jest kontynuacją polszczyzny południowo-wschodnich Kresów; 2) gwara górali bukowińskich; oraz 3) gwara wsi Bulaj z cechami dialektu małopolskiego (Krasowska i in., 2018, ss. 84, 123). Autorka wyróżniła także i opisała cechy zanikającej mowy Polaków w Rudzie (Wikszanach) i Kaczyce.

4. Zarys historii Bukowiny i osadnictwa polskiego

Bukowina, niewielka (licząca 10 500 km^2) kraina historyczna obecnie znajdująca się w granicach Ukrainy i Rumunii, położona na południe od Pokucia i Podola, na wschód od Pokucia i Siedmiogrodu, na zachód od Besarabii i Mołdawii oraz na północ od Mołdawii, nazywana później „Europą w miniaturze" i „Szwajcarią Wschodu", stała się celem migracji i nową ojczyzną przedstawicieli wielu mniejszości narodowych, wśród których znalazły się tysiące osadników z terenów Polski (Kłosek, 2005, s. 27). Mniejszość polska przetrwała między Prutem i Seretem do dziś, choć procesy globalizacyjne, a także polityka Rumunii względem mniejszości narodowych, prowadzona po zakończeniu II wojny światowej do lat dziewięćdziesiątych XX wieku, spowodowały, iż obecnie następuje stopniowy zanik języka i tradycyjnej kultury polskiej, przyniesionej na Bukowinę na przełomie XVIII i XIX wieku. Podczas ostatniego spisu powszechnego w Rumunii, przeprowadzonego w 2011 roku, narodowość polską zadeklarowały jedynie 2543 osoby, z czego 1922 w województwie suczawskim (na terenie Bukowiny rumuńskiej). Skalę zmian demograficznych w odniesieniu do mniejszości polskiej w Rumunii obrazuje znaczące, stałe zmniejszanie się liczby Polaków w tym kraju, o czym świadczą wyniki spisów powszechnych. W roku 1956 liczba Polaków wynosiła 7627, w 1966 – 5860, w 1977 – 4641, w 1992 – 4232, a jeszcze w 2002 roku – 3559 (Institutul Naţional de Statistică, 2013a).

Emil Biedrzycki w swojej kanonicznej pracy *Historia Polaków na Bukowinie* wyróżnia trzy okresy w dziejach polskości na tym terenie:

1) od czasów Kazimierza Wielkiego do rozbiorów Polski (1350–1772) – okres feudalizmu, rywalizacji politycznej i zbrojnej o ziemie rumuńskie i wybrzeże Morza Czarnego, a także czasy ekspansji kultury polskiej na tych ziemiach;

2) okres zwierzchności austriackiej (1775[8]–1918) – początki kapitalizmu, polskiej migracji zarobkowej na teren Bukowiny oraz formowania się i rozwoju struktur Polonii bukowińskiej;

3) okres przynależności Bukowiny do Rumunii oraz czasy II wojny światowej (1918–1945) – czasy rozpadu Polonii, okres reemigracji i repatriacji przeważającej większości polskich Bukowińczyków do Polski (Biedrzycki, 1973, s. 12).

Współczesny podział dziejów Bukowiny, uwzględniający zmiany historyczno-polityczne ostatnich dziesięcioleci, proponują H. Krasowska, M. Pokrzyńska i L. Suchomłynow i do tej osi czasowej odnoszę się w niniejszym opisie Bukowiny jako całości, a następnie jako części państwa rumuńskiego. Historia Bukowiny jako krainy historycznej w ujęciu autorów pracy *Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina* dzieli się na następujące okresy:

1) 1775–1918 – Bukowina jako jednostka polityczno-administracyjna w ramach monarchii austriackiej;

2) 1918–1940 – okres międzywojenny – Bukowina w składzie Rumunii;

3) 1940–1991 – Bukowina podzielona pomiędzy Rumunię a Związek Radziecki;

4) po 1991 – Bukowina północna w składzie niepodległej Ukrainy, Bukowina południowa w granicach Rumunii (Krasowska i in., 2018, s. 28).

Nazwa „Bukowina" oznaczała już od czasów średniowiecznych lasy bukowe w rożnych regionach Mołdawii, Oltenii, Banatu i Wołoszczyzny – czyli na całym obszarze historycznej Dacji, „jest więc nazwą o charakterze topograficznym, związaną z gatunkiem drzewa bukowego, pokrywającego dużą połać tego terenu" (Krasowska, 2006, s. 22). Pierwsze jej zapisy pojawiają się w dokumencie podpisanym przez hospodara mołdawskiego Romana I w 1392 roku. Istnienie krainy nazywanej Bukowiną, na długo zanim dostała się ona w ręce Austriaków, jest poświadczone również w dokumentach polskich – tym mianem określano krainę między Prutem i Seretem (była to tak zwana *bucovina minor*) oraz drugą, pomiędzy Dniestrem i Prutem (*bucovina maior*) i obie te krainy wymieniał w swoich pismach Jan Długosz (Biedrzycki, 1973, s. 15). Jednak dopiero pod panowaniem Austrii (1775–1918) „Bukowina" stała się nazwą oficjalną (Kłosek, 2005, s. 27); zaczęto jej używać w celu odróżnienia tego

[8] Okres zwierzchności austriackiej nad Bukowiną różni autorzy datują na rok 1774 lub 1775. Wynika to z faktu, iż wkrótce po zawarciu pokoju w Kuczuk-Kainardżi 21 lipca 1774 roku, kończącego wojnę rosyjsko-turecką, oddziały austriackie wkroczyły na teren Bukowiny (począwszy od 31 lipca 1774 roku). Podpisanie konwencji pomiędzy Portą Ottomańską a Austrią cedującej prawa do Bukowiny na rzecz Austriaków nastąpiło jednak dopiero 7 maja 1775 roku (por. Petraru, 2004, ss. 21–23).

Fot. 13. Krajobraz bukowiński, 2014

terytorium od obszaru, do którego wcześniej ono należało, czyli od Mołdawii (Krasowska, 2006, s. 24). Austriacy przejęli wówczas pod swoją jurysdykcję dawne mołdawskie ośrodki miejskie, takie jak Suczawa, Radowce, Kympulung, oraz mołdawskie zespoły klasztorne (Putna, Moldowica, Suczewica, Woronec) (Demel, 1970, s. 236).

Wieloetniczna społeczność Bukowiny, która ukształtowała się w okresie zwierzchności austriackiej, oraz sąsiedztwo różnorakich kultur, jak wskazują autorzy książki *Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina*, spowodowały „powstanie specyficznego typu pogranicza" na tym obszarze (Krasowska i in., 2018, s. 31). Procesy wzajemnego przenikania się kultur i języków doprowadziły według K. Feleszki do ukształtowania się na Bukowinie wyjątkowego typu człowieka, który można określić mianem *homo bukovinensis* (Feleszko, 1999c, s. 4), charakteryzującego się m.in. odrzuceniem antagonistycznego charakteru podziału *swój – obcy* czy *swój – inny* i nadającego tej dychotomii neutralny bądź pozytywny sens (Krasowska i in., 2018, s. 32).

Tereny dzisiejszej Bukowiny wielokrotnie zmieniały swoją przynależność: w wiekach X–XI należały do Rusi Kijowskiej, w XII–XIII wieku do Księstwa Halickiego, a od połowy wieku XIV do Księstwa Mołdawii. W wieku XV znalazły się pod zwierzchnictwem Siedmiogrodu, a w okresie od XVI do XVIII wie-

ku Imperium Ottomańskiego. Austria otrzymała Bukowinę w roku 1774, pod koniec wojny rosyjsko-tureckiej, na mocy porozumienia z Rosją (po zawarciu pokoju w Kuczuk-Kainardżi) jako „wynagrodzenie" za pośredniczenie w rozmowach pokojowych pomiędzy dwoma walczącymi państwami (Biedrzycki, 1973, s. 22). Od włączenia do cesarstwa Habsburgów w roku 1775 do roku 1786 Bukowina znajdowała się pod zarządem administracji wojskowej, kierowanej przez generałów powoływanych bezpośrednio przez wiedeńską Nadworną Radę Wojenną. Od roku 1786 do 1849 wchodziła w skład Galicji (Petraru, 2004, ss. 7–8). W latach 1849–1918 cieszyła się rangą samodzielnego księstwa koronnego i pozostawała, mając własną administrację, w bezpośredniej zależności od Wiednia. Niektóre urzędy nadal wiązały ją jednak z Galicją: podlegała m.in. Wyższemu Sądowi Krajowemu we Lwowie, Wyższemu Urzędowi Górniczemu w Krakowie, Dyrekcji Kolei Państwowych w Stanisławowie, zaś Kościół rzymskokatolicki podlegał kurii arcybiskupiej lwowskiej (Biedrzycki, 1973, ss. 23–24). Została podzielona na 11 powiatów oraz jedno miasto wydzielone (Czerniowce) w charakterze powiatu; starostowie podlegali rządowi krajowemu, a ten rządowi centralnemu w Wiedniu. Do I wojny światowej starostwa miały swoje siedziby w następujących miastach: Czerniowce, Gurahumora, Kympulung, Kocmań, Radowce, Seret, Waszkowce, Storożyniec, Suczawa i Zastawna (Biedrzycki, 1973, s. 24). Autonomia oznaczała dla Bukowiny również odrębny herb i Sejm (31, a od 1911 roku 63 posłów) oraz w charakterze władzy wykonawczej Wydział Krajowy (4, a następnie od 1911 roku 8 członków wybieranych przez Sejm) (Biedrzycki, 1973, s. 24).

Panowanie austriackie cechowało się intensyfikacją rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego regionu, czego przejawem były procesy kolonizacji dotychczas niezamieszkałych terenów (Biedrzycki, 1973, s. 42). Liczba ludności zwiększyła się z 75 000 mieszkańców (stan z początku panowania austriackiego) do 800 000 przed wybuchem I wojny światowej (Biedrzycki, 1973, s. 25). Jak pisze E. Biedrzycki:

> Pod względem narodowościowym Bukowina przedstawiała już w czasach mołdawskich bardzo urozmaicony obraz. W czasach austriackich ta mozaika była nie mniej urozmaicona. Składały się na nią następujące narodowości: Ukraińcy, Rumuni, Żydzi, Niemcy, Polacy, Węgrzy, Lipowanie (Rosjanie), Czesi, Słowacy, Ormianie, Cyganie i inni, nie wyszczególnieni w statystyce jako mniej liczni. Aktywną rolę w życiu publicznym i politycznym odgrywało tylko pięć pierwszych z wymienionych narodowości. Ukraińcy i Rumuni byli najliczniejszymi i najstarszymi historycznie stwierdzonymi tubylcami kraju […] (Biedrzycki, 1973, s. 25),

trudniącymi się w większości rolnictwem i hodowlą bydła (Biedrzycki, 1973, s. 26). Mniejszości etniczne żyjące na Bukowinie szczegółowo scharakteryzowała w swojej pracy H. Krasowska (Krasowska, 2006, ss. 35–51); w tym miejscu warto wspomnieć, że istotną rolę na terenie Bukowiny odegrali Niemcy, którzy wkrótce po przejęciu jej przez Austrię zaczęli tutaj zajmować m.in. stanowiska urzędnicze, kościelne czy szkolne; na teren Bukowiny przybyło także

Fot. 14. Bazylika mniejsza pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kaczyce, 2015

wielu niemieckich rzemieślników, rolników, górników i hutników, którzy zaczęli być osiedlani w tworzonych przez administrację austriacką miejscowościach (Biedrzycki, 1973, s. 28). Na Bukowinie urzędowym językiem był niemiecki, którym posługiwano się również w szkołach średnich i na uniwersytecie. Jedynie na wydziale teologicznym uniwersytetu w Czerniowcach oprócz języka niemieckiego używano rumuńskiego. Choć większość urzędników znała też język polski, tylko rumuński i ukraiński zostały uznane za „języki krajowe" i co za tym idzie, dopuszczone w stosunkach urzędowych (Willaume, 1981, s. 76).

Na czasy zwierzchnictwa austriackiego datuje się też przybycie na tereny Bukowiny pierwszych zwartych grup osadników z Polski, których potomkowie tworzą m.in. obecnie społeczności będące przedmiotem niniejszej pracy. Przyczyny migracji ludności na teren Bukowiny były różnorodne, ale do najważniejszych z nich zalicza się względy ekonomiczne: na wschodzie Europy miejsce to było nazywane „jedynym terenem wolności chłopskiej", ponieważ obowiązywało tu 12 dni pańszczyzny rocznie – dla porównania, w Galicji w końcu XVIII wieku chłop był zobowiązany do odrabiania 80–150 dni pańszczyzny (Petraru, 2004, s. 48). Państwo zapewniało kolonistom liczne zapomogi i zwolnienia z podatku, oferując grunty za darmo lub po bardzo przystępnej cenie. Szeregi imigrantów zasilali także ci, którzy udawali się tutaj,

chcąc uniknąć służby wojskowej – w monarchii Habsburgów trwała ona 23 lata, a ludność Bukowiny była zwolniona z pełnienia służby wojskowej na okres 35 lat (od 1795 do 1830 roku). Ci zaś, którzy migrowali na teren Bukowiny, byli zwolnieni ze służby wojskowej na całe życie (Petraru, 2004, ss. 48–49). Ludność polska przybywała tu głównie w ramach migracji zarobkowej – Bukowina była dla osadników swego rodzaju „ziemią obiecaną". Przyjeżdżali tu ludzie różnych stanów: ziemianie, służba dworska, fachowcy wolnych zawodów, kupcy i rzemieślnicy, chłopi oraz służba domowa (Biedrzycki, 1973, s. 40; Kłosek, 2005, s. 34). Osadnicy z Polski napływali z trzech głównych kierunków: z południowo-wschodniej Galicji, z Małopolski i z okręgu czadeckiego na Słowacji (przy czym swoim rodowodem ci ostatni sięgali południowego Śląska i pogranicza śląsko-małopolskiego). Emigracja obejmowała wszystkie warstwy społeczne, od chłopów przez rzemieślników, po inteligencję. Na tereny Bukowiny przybywali również licznie uczestnicy powstań z terenów polskich.

Z punktu widzenia niniejszej pracy najważniejsza była fala migracyjna od końca XVIII wieku po lata siedemdziesiąte wieku XIX. W latach 1791–1792 władze austriackie sprowadziły z Bochni, Wieliczki i okolic Kałusza polskich górników do pracy w kopalni soli (szczegółowo omawiam ten temat w dalszej części pracy poświęconej Kaczyce). Zwarte grupy i osady polskie tworzyli od początku XIX wieku górale czadeccy pochodzący z Beskidu Śląskiego (z okręgu czadeckiego nad rzeką Kysucą), którzy w południowej części Bukowiny zajęli w latach 1834–1835 rejon doliny Sołońca, tworząc polskie wsie Nowy Sołoniec i Plesza, a w 1842 roku zasiedlając polsko-niemiecką osadę Pojana Mikuli. Są to najstarsze do dziś istniejące kolonie góralskie na Bukowinie rumuńskiej, a językowi, kulturze i osadnictwu górali czadeckich na Bukowinie poświęciła swoją pracę H. Krasowska (Krasowska, 2006). Polacy w tych wsiach stanowią etniczną większość, a mimo życia od kilku pokoleń na ziemiach rumuńskich ludność ta zachowała odrębność językową, obyczajową i narodową. W drugiej połowie XIX wieku roku grupa polskich osadników z okolic Tarnowa przybyła do miejscowości Ruda (obecnie Wikszany), zaś inna grupa z rzeszowskiego zamieszkała we wsi Bulaj. Zorganizowana grupa, również z Rzeszowszczyzny, przybyła do wsi Mihoweny (Kłosek, 2005, s. 34) (szczegółowy opis tych miejscowości znajduje się w kolejnych rozdziałach).

Osadnictwo polskie na terenie Bukowiny południowej obejmowało wiele miejscowości; tematem tym zajmowali się m.in. O. M. Żukowski (Żukowski, 1914), E. Biedrzycki (Biedrzycki, 1973), M. Petraru (Petraru, 2004), E. Kłosek (Kłosek, 2005) i H. Krasowska (Krasowska, 2006)[9]. Śladem i świadectwem historii Polaków na Bukowinie są miejscowości w granicach rumuńskich,

---

[9] Skład etniczno-językowy ludności Bukowiny w latach 1880–1910 przedstawiał się następująco (na podstawie urzędowych spisów ludności opracowanych przez K. Feleszkę – za: Krasowska, 2006, s. 40):

– rok 1880 – 239 690 Ukraińców, 190 005 Rumunów, 67 418 Żydów, 41 402 Niemców, 18 251 Polaków, 9887 Węgrów, 1738 Czechów, Morawian i Słowaków, 62 innych. Łącznie

w których osoby posługujące się mową polską znaleźli w latach 2015–2018 wykonawcy grantu *Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego*. Są to: Arbore, Bulaj, Frumosa, Gura Humorului, Kaczyka, Kympulung Mołdawski, Mihoweny, Nowy Sołoniec, Paltynosa, Plesza, Pojana Mikuli, Radowce, Seret, Suczawa, Waszkowce i Ruda (Wikszany) (Krasowska i in., 2018, s. 58).

Polacy osiedlili się na Bukowinie wśród innych grup etnicznych. Mozaice etnicznej odpowiadała tutaj także mozaika religijna: według spisu z 1910 roku na Bukowinie żyło 547 603 wyznawców prawosławia, 102 919 żydów, 98 565 katolików rzymskich, 26 182 grekokatolików, 20 513 ewangelików, 3232 starowierców rosyjskich, 657 Ormian obrządku katolickiego i 341 Ormian obrządku wschodniego (Biedrzycki, 1973, ss. 34–37). W odniesieniu do terenu będącego tak dużą mieszanką grup etnicznych i wyznaniowych obowiązywał 19. artykuł austriackiej konstytucji z grudnia 1867 roku, mówiący o tym, że

> wszystkie narodowości państwa są równouprawnione i każda narodowość ma nienaruszalne prawo do zachowania i pielęgnowania swojej narodowości i swojego języka. Równouprawnienie wszystkich języków używanych w kraju w szkole, urzędzie i życiu publicznym jest uznane przez państwo. W krajach, w których mieszka kilka narodowości, szkoły publiczne mają być tak urządzone, by nie stosując przymusu uczenia się drugiego języka krajowego, każda z tych narodowości otrzymała odpowiednie środki do kształcenia się we własnym języku (Willaume, 1981, s. 76).

Polityka narodowościowa Austrii w pierwszych dziesięcioleciach po zajęciu Bukowiny miała na celu oparcie się na rodzimym żywiole rumuńskim. Dlatego też pierwsze zakładane tu szkoły były placówkami niemiecko-rumuńskimi; od roku 1811 zaczęto uruchamiać również tzw. szkoły trywialne rumuńsko-ukraińskie.

Według E. Biedrzyckiego bukowińskie stosunki wyznaniowe były jeszcze bardziej skomplikowane niż etniczne. Dominującą religią było prawosławie (wyznawane przez wszystkich Rumunów oraz większość Rosjan i Ukraiń-

---

(z obywatelami innych narodowości, nieuwzględnionymi w strukturze etnicznej Bukowiny): 571 671 osób;

– rok 1890 – 268 367 Ukraińców, 208 301 Rumunów, 82 717 Żydów, 50 784 Niemców, 23 604 Polaków, 8139 Węgrów, 536 Czechów, Morawian i Słowaków, 47 innych. Łącznie (z obywatelami innych narodowości, nieuwzględnionymi w strukturze etnicznej Bukowiny): 646 591 osób;

– rok 1900 – 297 798 Ukraińców, 229 018 Rumunów, 96 150 Żydów, 63 336 Niemców, 26 857 Polaków, 9516 Węgrów, 596 Czechów, Morawian i Słowaków, 233 innych. Łącznie (z obywatelami innych narodowości, nieuwzględnionymi w strukturze etnicznej Bukowiny): 730 195 osób;

– rok 1910 – 305 222 Ukraińców, 273 216 Rumunów, 102 925 Żydów, 65 854 Niemców, 36 217 Polaków, 10 389 Węgrów, 1005 Czechów, Morawian i Słowaków, 117 innych. Łącznie (z obywatelami innych narodowości, nieuwzględnionymi w strukturze etnicznej Bukowiny): 800 127 osób (Krasowska, 2006, ss. 40–41).

Fot. 15. Rolniczy krajobraz bukowiński, Bulaj, 2018

ców). Kościół katolicki, istniejący obok Cerkwi rumuńskiej[10] od czasów Księstwa Mołdawskiego, wśród rodzimej ludności prawosławnej budził wrogość jako potencjalne zagrożenie napływu obcej kultury. Cesarz Józef II wspierał jednak rozwój katolicyzmu bukowińskiego; przed I wojną światową istniało tu 30 parafii podzielonych na 3 dekanaty: czerniowiecki z księdzem prałatem Józefem Szmidtem (Niemcem), radowiecki z księdzem prałatem Klemensem Swobodą (zniemczonym Czechem) oraz suczawski z księdzem Józefem Cewe (Polakiem) (Biedrzycki, 1973, s. 35), podlegających archidiecezji lwowskiej. Wiernymi Kościoła rzymskokatolickiego byli wszyscy Polacy oraz większość Niemców i Węgrów. E. Biedrzycki pisze: „Pod względem ilości katoliccy Niemcy przewyższali nieznacznie Polaków. Mimo to panował zwyczaj nazywania kościoła katolickiego «polskim»" (Biedrzycki, 1973, s. 35). Do I wojny światowej pracujący na Bukowinie księża katoliccy, niezależnie od narodowości, posługiwali się wszystkimi językami swoich parafian, głosili w nich kazania i odprawiali msze. Dopiero w okresie międzywojennym zaczęły narastać antagonizmy pomiędzy klerem polskim i niemieckim (Biedrzycki, 1973, s. 36). Trzecim ważnym wyznaniem na Bukowinie był grekokatolicyzm.

[10] Pełna nazwa: Rumuński Kościół Prawosławny, Patriarchat rumuński (Biserica Ortodoxă Română).

Fot. 16. Ormiańska świątynia Hagigadar pomiędzy Suczawą a Bulajem, 2018

Unitami byli Ukraińcy, napływający na Bukowinę najpierw z Siedmiogrodu, a potem z Galicji. Początkowo nie posiadali swoich świątyń i duszpasterzy, co często powodowało zmianę wyznania na prawosławie; rząd austriacki zaczął więc już od 1780 roku budować cerkwie unickie i tworzyć parafie – w roku 1812 powstały parafie unickie w Serecie i Kaczyce, a w 1813 roku w Czerniowcach. Kościół unicki podlegał arcybiskupowi lwowskiemu, a później biskupowi stanisławowskiemu; w roku 1914 liczył 2 dekanaty i 21 parafii (Biedrzycki, 1973, s. 36). Oprócz przedstawicieli wymienionych wyznań na Bukowinie żyli jeszcze m.in. ewangelicy (około 27% Niemców oraz część Węgrów), Ormianie (Kościół ormiańsko-katolicki oraz Kościół wschodnio-ormiański), żydzi, lipowanie (popowcy i bezpopowcy) (Biedrzycki, 1973, ss. 37–38). Różnice religijne, jak zaznacza E. Biedrzycki, już w czasach austriackich prowadziły do zatargów; ich powodem z reguły były finanse, którymi w znacznie większym stopniu dysponowali prawosławni. Najczęstszą okazją do sporów było zawieranie małżeństw mieszanych, co miało „podłoże narodowościowo-polityczne" (w przypadku konwersji katolików na prawosławie zmiana wyznania równała się najczęściej rumunizacji) (Biedrzycki, 1973, s. 38).

Polacy, którzy przybyli na teren Bukowiny, od początku starali się zachować własną odrębność etniczną i wyznaniową. W kształtowaniu polskiej świadomości narodowej ważną rolę odegrały Czerniowce i skupione w nich

organizacje polskie. W 1869 roku założono czerniowieckie Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy, a niedługo potem powołano do istnienia Czytelnię Polską. W 1905 roku otworzono w Czerniowcach Dom Polski, który stał się ośrodkiem narodowego życia Polaków dla całej Bukowiny. W roku 1903 swoją działalność zainicjowało Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelnia Polska w Suczawie, a w latach 1903–1907 tam także wzniesiono Dom Polski. Z innych bukowińskich organizacji należy wymienić Towarzystwo Akademików Polskich „Ognisko" w Czerniowcach, „Bukowińskie Koło Polskie" (którego inicjatywą była m.in. odezwa do Polaków, aby podczas spisów powszechnych w 1890, 1900 i 1910 w rubryce „Umgangssprache" podawali język polski), Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół" i Towarzystwo Szkoły Ludowej (Biedrzycki, 1973, ss. 160–172). W roku 1883 zaczęła wychodzić „Gazeta Polska" pod redakcją Klemensa Kołakowskiego, która aż do roku 1940 stanowiła główny organ prasowy Polaków na Bukowinie. Dzięki aktywności miejscowych Polaków język polski zaczął docierać do coraz większej liczby szkół: w roku szkolnym 1870/1871 istniało na Bukowinie ogółem 167 szkół ludowych, w tym 65 z językiem nauczania „słowiańskim" i 45 „mieszanych językowo". Powstawały wówczas szkoły podstawowe bądź wyłącznie polskie, bądź też mieszane z językiem polskim jako obowiązkowym (Biedrzycki, 1973, s. 106).

Pierwsza wojna światowa oznaczała dla całej Europy zmiany polityczne i terytorialne. W końcowym okresie działań wojennych Bukowinę zajęły wojska rumuńskie i stała się ona częścią nowego rumuńskiego państwa, wraz z przyłączonymi wówczas do Mołdawii i Wołoszczyzny Siedmiogrodem, Besarabią, południową Dobrudżą i częścią Banatu tworząc nowy twór polityczny, zwany Wielką Rumunią (rum. România Mare). W roku 1919 ustalona została też granica nowego państwa rumuńskiego, która na północy przez cały okres międzywojenny była granicą rumuńsko-polską (Willaume, 1981, s. 57; Demel, 1970, s. 377; Krasowska, 2006, s. 31).

Po zakończeniu działań wojennych i utworzeniu II Rzeczpospolitej wielu przedstawicieli Polonii wyjechało do Polski. Na Bukowinie zostało około 40 000 Polaków (wobec 80 000 w całej Rumunii). Ośrodkiem kultury polskiej nadal były Czerniowce, zmienił się jednak skład społeczny Polonii – na Bukowinie pozostali głównie robotnicy i chłopi (Willaume, 1981, s. 60). W momencie włączenia regionu do Rumunii Bukowina utraciła posiadaną w Austrii autonomię, a wraz z nią Sejm i Wydział Krajowy. Polacy, w czasach austriackich liczący 5,4% ludności Bukowiny, w Wielkiej Rumunii stanowili 0,4% populacji kraju (Biedrzycki, 1973, s. 195).

W okresie międzywojennym swą działalność na Bukowinie nadal prowadziła najstarsza organizacja polska, Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelnia Polska. W roku 1918 powołano kolejny organ: Polską Radę Narodową, która miała zająć się wszystkimi aspektami problemów miejscowych Polaków. Jej pierwszym prezesem był dr Stanisław Kwiatkowski. Wkrótce jednak jej znaczenie osłabło; w roku 1925 została przemianowana na Polską

Fot. 17. Budowa Domu Polskiego w Suczawie (z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

Radę Narodową w Wielkiej Rumunii, a w 1926 roku na Związek Polaków w Rumunii. Organem prasowym Rady był tygodnik „Gazeta Polska", a od 1933 roku zaczął wychodzić również „Kurier Polski". Dużą pomocą służyła Polakom polska placówka konsularna w Czerniowcach (Willaume, 1981, ss. 59–60).

W roku 1922 rząd rumuński podjął uchwałę o wprowadzeniu języka rumuńskiego do szkół mniejszości narodowych w celu jak najszybszej asymilacji obcych narodowości (Willaume, 1981, ss. 60–61). Upaństwowiono także wszystkie szkoły prywatne, w efekcie czego polskie szkolnictwo, po zakończeniu wojny liczące około 60 placówek, przestało istnieć. W roku 1925 z inicjatywy aktywnego działacza polskiego w Czerniowcach dr. Grzegorza Szymonowicza rozpoczęto działania mające na celu jak najlepsze wykorzystanie nowej, wchodzącej w życie w roku 1925, ustawy o szkolnictwie prywatnym. G. Szymonowicz założył organizację o nazwie Polska Macierz Szkolna, której celem było zbieranie funduszy na pokrycie kosztów nauczania. Do roku 1929 udało się Polakom otworzyć trzy placówki szkolne. W roku 1929 odbył się w Warszawie I Zjazd Polaków z Zagranicy (14–21 VII), na który z Rumunii przybyli przedstawiciele Polonii bukowińskiej. Powołano wówczas organ wykonawczy – Radę Organizacyjną Polaków z Zagranicy. Polska Macierz Szkolna do 1931 roku uruchomiła około 11 szkół powszechnych, jedno 4-letnie gim-

Fot. 18. Prawosławna cerkiew św. Jana Nowego w Suczawie, widok z Domu Polskiego, 2015

nazjum, 3-letnią szkołę zawodową rękodzielniczą dla młodzieży oraz kursy języka ojczystego. Konflikt dotyczący organizacji szkolnictwa spowodował zawieszenie współpracy Rady Organizacyjnej z Polską Macierzą Szkolną, a na Bukowinie powstała nowa organizacja o charakterze konkurencyjnym wobec niej – Polski Związek Szkolny (Willaume, 1981, ss. 63–64). Do pełnego zjednoczenia polskich organizacji w Rumunii doszło 25 kwietnia 1932 roku w Hliboce, gdzie odbył się zjazd około 80 delegatów reprezentujących 96 organizacji Polonii rumuńskiej. Nowo powstała organizacja przyjęła nazwę Związku Stowarzyszeń Polskich w Rumunii z Radą Naczelną jako organem wykonawczym oraz prezesem w osobie ks. Andrzeja Łukasiewicza (prezesa Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy). W skład nowego związku weszły m.in: Czytelnia Polska i Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy z Czerniowiec, Waszkowiec i Żuczki, Koło Polskie z Bukaresztu, Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół" z Czerniowiec, Gmina Polska z Chocimia i Polski Związek Szkolny (Willaume, 1981, s. 65). Okres międzywojenny był w życiu Polonii bukowińskiej czasem wewnętrznych napięć w jej szeregach, ale także politycznego zwierzchnictwa Rumunii nad Bukowiną i prowadzonej wówczas rumunizacyjnej polityki nowo powstałego państwa.

Wybuch II wojny światowej oznaczał kres Bukowiny jako całości geograficzno-politycznej. Była ona także areną ważnych wydarzeń historycznych:

18 września 1939 roku w Czerniowcach, stolicy i najważniejszym mieście Bukowiny (obecnie w granicach Ukrainy) zatrzymał się polski rząd w czasie ewakuacji z kraju po zbrojnej napaści hitlerowskich Niemiec, a następnie ZSRR (Krasowska, 2006, s. 32). Wówczas Czerniowce stały się „jednodniową stolicą Polski" (Feleszko, 2002, s. 70). Po napadzie Niemiec na Polskę we wrześniu 1939 roku Rumunia ogłosiła neutralność. To właśnie przez terytorium tego państwa w drodze na Zachód w pierwszych miesiącach wojny przeszło według niektórych szacunków około 100 000 polskich uchodźców, w tym niemal połowa wojskowych. Wówczas również powzięta została decyzja o ewakuacji rządu polskiego i wojska przez Rumunię do Francji. Wkrótce po przekroczeniu granicy na terenie Rumunii zostali internowani członkowie polskiego rządu z prezydentem Ignacym Mościckim i wodzem naczelnym marszałkiem Edwardem Rydzem-Śmigłym na czele oraz część sztabu i wojska (Demel, 1970, s. 389; Willaume, 1981, ss. 73–77). Rumunia w tamtym okresie, mimo nacisków ze strony niemieckiej, zapewniła schronienie tysiącom polskich uchodźców. W Bukareszcie powstał Centralny Polski Komitet Pomocy dla Uchodźców Polskich w Rumunii, podporządkowany później Polskiemu Obywatelskiemu Komitetowi Pomocy i Opieki nad Uchodźcami w Rumunii, zajmujący się głównie losem ludności cywilnej, która po opuszczeniu Polski w ucieczce na Zachód (głównym celem była Francja) zatrzymała się przede wszystkim na południu Rumunii, a centrum życia wychodźczego stał się Bukareszt. Zakładano wówczas liczne szkoły polskie dla Polaków przebywających w Rumunii (Willaume 1981, ss. 82–91). Po ewakuacji ambasady polskiej w listopadzie 1940 roku zadania Komitetu przejęła Amerykańska Komisja Pomocy Polakom (AKPP – określana powszechnie nazwą YMCA – za: Dubicki, 1991, s. 28), która ze względów praktyczno-politycznych zmieniła w 1942 roku nazwę na Komitet Pomocy Uchodźcom Polskim w Rumunii (KPUP) i powróciła do pierwotnej nazwy w końcu roku 1944 (Dubicki, 1991, s. 25). W tym samym czasie w Czerniowcach kontakt z dr. G. Szymonowiczem nawiązał poseł chilijski Samuel del Campo, do którego zadań należała opieka nad uchodźcami polskimi. Współpraca del Campo z G. Szymonowiczem przyniosła m.in. efekt w postaci ocalenia w latach 1941–1942 około 8000 Żydów polskich przed zagładą (Willaume, 1981, s. 84). Polscy Bukowińczycy czynili wszelkie starania w celu udzielenia pomocy uchodźcom. Działania wojenne również dla nich oznaczały bardzo ważne, nierzadko dramatyczne wydarzenia. Do takich należało np. wcielanie Polaków do armii rumuńskiej po agresji Niemiec na Związek Radziecki. W roku 1944 (30 kwietnia) cofające się wojska rumuńskie i niemieckie spaliły Pojanę Mikuli; po tej tragedii wielu Polaków z Bukowiny zdecydowało sie wstąpić do tworzącej się w ZSRR Dywizji Kościuszkowskiej (Willaume, 1981, s. 91).

W 1940 roku, w wyniku przewrotu politycznego, do władzy w Rumunii doszła frakcja proniemiecka i profaszystowska. Premierem został Ion Antonescu, a wicepremierem wywodzący się z szeregów Żelaznej Gwardii Horia Sima. W kraju rozpętała się fala terroru podsycana przez Żelazną Gwardię,

której ofiarami byli głównie Żydzi, a także lewicowi i umiarkowani działacze polityczni, sprzeciwiający się zwrotowi profaszystowskiemu (w listopadzie tego roku zamordowany został m.in. wybitny historyk rumuński Nicolae Iorga). Już w październiku traktowani jako sojusznicy Niemcy zaczęli wprowadzać swoje oddziały na teren kraju; mniejszość niemiecka otrzymała wówczas specjalne przywileje, a kilkadziesiąt tysięcy żyjących do tej pory w Rumunii Niemców przeniosło się do Rzeszy (Demel, 1970, ss. 403–405).

W roku 1940 armia radziecka w marszu na południe zajęła m.in. część Bukowiny; wkrótce też władze ZSRR ogłosiły włączenie jej do Ukraińskiej SRR. Wówczas to decyzją Prezydium Rady Najwyższej ZSRR od 8 marca 1941 roku wszystkie osoby, które przebywały na terytorium północnej Bukowiny, stały się obywatelami radzieckimi (Krasowska, 2006, s. 29). W listopadzie 1940 roku rząd rumuński przystąpił do sojuszu Niemiec, Włoch i Japonii, a wkrótce potem gospodarka rumuńska została podporządkowana Niemcom. Akces do sojuszu wiązał się dla Rumunii z konkretnymi planami, związanymi z odebraniem Rosjanom zajętej przez nich Besarabii i północnej Bukowiny. W styczniu 1941 roku w wyniku krwawych starć radykalnie nacjonalistyczna Żelazna Gwardia została rozbita, a jej przywódcy aresztowani; dotychczasowy wicepremier, wywodzący się z jej szeregów Horia Sima zbiegł do Niemiec, gdzie został internowany (Demel, 1970, ss. 404–408).

Dnia 22 czerwca 1941 roku wojska niemieckie uderzyły na ZSRR. Rząd rumuński również wypowiedział wojnę ZSRR, a armia rumuńska brała udział w działaniach wojennych od samego początku, m.in. w walkach w Besarabii i na Ukrainie. Początkowe sukcesy ofensywy sprawiły, że do Rumunii włączono północną Bukowinę, Besarabię, a także ziemie położone między Dniestrem i Bohem (tzw. Transnistrię z głównym ośrodkiem w Odessie). Działania wojenne okazały się niszczące dla gospodarki i przemysłu rumuńskiego, poziom życia w kraju znacznie się obniżył i w miarę upływu czasu udział w wojnie budził coraz większy sprzeciw społeczny. Po klęsce stalingradzkiej front rumuński zaczął cofać się ku granicy rumuńskiej, a poczynając od sierpnia 1943 roku, kraj zaczął doświadczać coraz częstszych nalotów amerykańskich, których celem było zniszczenie rumuńskich pól naftowych, portów i stolicy. Opór społeczny narastał, w Rumunii zaczęła działać silna opozycja lewicowa i już od 1943 roku pojawiały się projekty zbrojnego obalenia marszałka I. Antonescu. W roku 1944 powstał opozycyjny Blok Narodowo-Demokratyczny. Już w marcu 1944 roku Rosjanie doszli do granic Rumunii, a 20 sierpnia rozpoczęła się wielka ofensywa radziecka. 23 sierpnia, w dniu, kiedy wojska radzieckie zajęły Jassy, I. Antonescu oraz jego rząd zostali aresztowani. Wojska rumuńskie otrzymały rozkaz zaprzestania walk z Rosjanami, wkrótce też zwróciły się przeciwko Niemcom, szczególnie intensywne działania operacyjne prowadząc w południowej części kraju. W końcu sierpnia Rosjanie wkroczyli do Bukaresztu, a 8 września Rumunia wypowiedziała wojnę Węgrom. Rumunia została uznana przez państwa alianckie za obszar podległy wyłącznie Rosjanom; władzę w kraju zaczęli wówczas przejmować komuniści. Ofensywa

niemiecko-rumuńska doprowadziła już w roku 1941 do odzyskania Bukowiny (wraz z Besarabią) przez Rumunię. Klęska państw centralnych spowodowała jednak ponowne włączenie Bukowiny północnej do Ukraińskiej SRR w granicach z roku 1940. Od roku 1945 północna część Bukowiny przypadła ZSRR i obecnie znajduje się w granicach Ukrainy, natomiast południowa została w granicach Rumunii. Wówczas też Rumunia utraciła na rzecz Ukrainy radzieckiej około 1/3 dotychczasowego obszaru oraz blisko 1/3 ludności (Demel, 1970, s. 414; Krasowska, 2006, ss. 33–34).

Okres II wojny światowej oznaczał istotne zmiany w składzie etnicznym ludności Rumunii: eksterminacje dotyczyły Żydów i Romów, represje dosięgły także Polaków, Ukraińców, Węgrów, Słowaków i Niemców (Krasowska i in., 2018, s. 35). Wydarzenia z tych lat, jakie w sposób szczególny dotknęły także Bukowinę, okazały się niezwykle brzemienne w skutkach dla miejscowej Polonii, jak również dla obrazu mniejszości etnicznych w powojennej Rumunii.

Na skutek porozumień rządu polskiego z rządem rumuńskim tuż po zakończeniu działań wojennych rozpoczęły się repatriacje. Pierwszy transport do Polski wyruszył już jesienią 1946 roku; ziemie rumuńskie opuściło wtedy około 77 mieszkańców Pojany Mikuli i okolicznych wiosek (Willaume, 1981, s. 92). Do roku 1950 repatriacje objęły grupę około 20 000 polskich Bukowińczyków, a w Rumunii zostało około 6000 Polaków. Emigrację na ziemie polskie hamowały takie czynniki, jak m.in. brak przekonania o trwałej przynależności do Polski Ziem Zachodnich, obawa, że wybuchnie kolejna wojna, niepokój o prawo własności ziemi i zabudowań, podtrzymywanie przez księży niechętnego stosunku do repatriacji (Kłosek, 2005, s. 97; Dubicki, 2000, ss. 118–119).

Po wojnie Rumunię opuściło wielu działaczy polskich, w tym także nauczycieli. Inicjatywa rekonstrukcji struktur przedwojennych wyszła ze strony polskich służb dyplomatycznych: reaktywowano m.in. organizację Dom Polski pod nazwą „Dom Polski w Rumunii", w której w 1946 roku zrzeszonych było 5000 członków. W 1946 roku umożliwiono Polonii odtworzenie polskich sekcji przy szkołach państwowych – warunkiem było zgromadzenie co najmniej 30 uczniów. W 1947 roku funkcjonowało 5 sekcji z pełnym programem nauczania w języku polskim (Kłosek, 2005, ss. 99–100; Dubicki, 2000, s. 109). Po II wojnie światowej działalność Domu Polskiego stopniowo wygaszano (do 1953 roku) – był to efekt polityki państwa w stosunku do wszystkich mniejszości narodowych w Rumunii. 3 sierpnia 1948 roku rząd rumuński wydał ustawę o reformie szkolnictwa, wprowadzając siedmioletnie obowiązkowe i bezpłatne nauczanie w języku rumuńskim (Demel, 1970, s. 415), z zamiarem ukształtowania nowego typu socjalistycznego wychowanka (por. Radziszewska, 2018). Wkrótce Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelnia Polska w Suczawie zawiesiły swoją działalność, a budynek Domu Polskiego znacjonalizowano.

Niedługo po zakończeniu działań wojennych w państwie rumuńskim zaszły kolejne ważne zmiany polityczne. Na czele rządu 6 marca 1945 roku stanął Petru Groza, zaś już 23 marca ogłoszono reformę rolną, w ramach której wywłaszczono wszystkie majątki powyżej 50 ha, a z przejętego areału 1,5 mln ha około trzy czwarte rozparcelowano pomiędzy niemal milion chłopów. W maju podpisano radziecko-rumuński układ gospodarczy, a w lipcu porozumienie handlowe z Polską. W październiku 1945 roku na czele rumuńskiej Partii Komunistycznej stanął Gheorghe Gheorghiu-Dej (Demel, 1970, ss. 408–411). Rozpoczęto centralizację i nacjonalizację przemysłu. W roku 1947 rumuński król Michał I został zmuszony do abdykacji i wyjazdu z kraju, a Rumunia „wkroczyła na drogę socjalistycznego rozwoju" (Demel, 1970, s. 414). Droga ta okazała się dla społeczeństwa rumuńskiego wyjątkowo trudna; jak pisze Adam Burakowski:

> System stworzony w Rumunii przez Moskwę w drugiej połowie lat czterdziestych funkcjonował bez większych reform aż do roku 1989. Jedynymi bardziej znaczącymi zmianami były: wycofanie wojsk sowieckich (1958), odejście od masowych represji (pierwsza połowa lat sześćdziesiątych), zmiana przywódcy z Gheorghe Gheorghiu-Deja na opętanego manią wielkości Nicolae Ceauşescu (1965), przestawienie linii propagandowej z internacjonalistycznej na nacjonalistyczną, związane z tym relatywnie niezależna polityka zagraniczna i zmniejszenie wpływów sowieckich (lata sześćdziesiąte) oraz zamknięcie kraju na wszelkie wpływy z zewnątrz (lata osiemdziesiąte) (Burakowski, 2012, s. 18).

Początek reform agrarnych, zmieniających strukturę wsi rumuńskich, co wpłynęło znacząco również na życie Bukowińczyków, miał w Rumunii miejsce w roku 1945. Odebrano wówczas własność ziemską wszystkim chłopom, którzy współpracowali z Niemcami, „przestępcom wojennym" oraz tym, którzy posiadali więcej niż 10 ha ziemi, ale nie pracowali na niej przez ostatnie 7 lat. Własność prywatną ograniczono do 50 ha. W ten sposób państwo pozyskało 1 057 674 ha, które następnie rozparcelowano pomiędzy 796 129 nowych właścicieli. Owa reforma zaowocowała powstaniem znacznej liczby nieproduktywnych gospodarstw, z których większość stanowiły te o powierzchni poniżej 3 ha, niebędące wystarczającym zabezpieczeniem potrzeb ich właścicieli (Ionescu, 1964, ss. 187–190). Planowy proces kolektywizacji rolnictwa rozpoczęto w marcu 1949 roku – w Rumunii przebiegał on „wyjątkowo brutalnie. [...] Początkowo zakładano, że chłopi, przynajmniej w części, dobrowolnie przystąpią do tworzonych gospodarstw kolektywnych, lecz szybko okazało się, że proces ten musi zostać przeprowadzony przymusowo i latem 1950 roku wprowadzono do akcji milicję i Securitate" (Burakowski, 2008, ss. 31–32). Proces spowolniono, by na nowo podjąć go w roku 1952 i znów zawiesić po śmierci Stalina. Do realizacji planu powrócono w roku 1958; w nowej formie

> zakładał prawie całkowite przejście do kolektywnej formy własności na wsi z zastosowaniem bardzo brutalnych środków. W wielu regionach doszło do buntów chłopskich na większą skalę, niż miało to miejsce podczas pierwszej fali kolektywizacji. Operacja zakończyła się pod koniec 1961 roku i została uznana przez władze za duży sukces (Burakowski, 2008, s. 35).

Lata siedemdziesiąte oraz reformy gospodarcze z początku lat osiemdziesiątych znacznie obniżyły poziom życia ludności kraju (por. Burakowski, 2008, ss. 187–275). Na początku lat osiemdziesiątych

> Rumuni w dość krótkim czasie stali się najbiedniejszym społeczeństwem wśród państw bloku sowieckiego, nawet biorąc pod uwagę fakt, że inne kraje komunistyczne również przeżywały wówczas ogromny kryzys ekonomiczny. […] konieczne stało się zwiększenie kontroli nad społeczeństwem – gdyby tak się nie stało, niepokoje, wystąpienia dysydentów, a nawet strajki, które miały miejsce już w latach wcześniejszych, mogłyby przybrać rozmiary niebezpieczne dla władz (jak w Polsce). Jednocześnie z wdrażaniem kolejnych pomysłów ekonomicznych kierownictwo zwiększało więc represyjność systemu (Burakowski, 2008, s. 266).

Sytuację tę ilustruje opis wyjątkowo dotkliwego roku 1983, kiedy Rumunia doświadczyła klęski suszy. Nastąpiło wówczas znaczne pogorszenie jakości żywności oraz zaopatrzenia, a zimą tego roku ograniczono zużycie prądu (dostarczanego głównie przez elektrownie wodne): „Wprowadzono nakaz wyłączenia lodówek, pralek i oświetlania jednego pomieszczenia jedną żarówką. Nieprzestrzeganie tego reżimu pociągało za sobą wysokie grzywny, a w skrajnych przypadkach nawet całkowite odcięcie gazu lub prądu" (Burakowski, 2008, s. 279).

Reżim komunistyczny w Rumunii okazał się niszczący dla tkanki społecznej Rumunii, w tym oczywiście również dla życia mniejszości polskiej. Już w pierwszych latach funkcjonowania nowego systemu państwu została podporządkowana Cerkiew prawosławna, a Kościoły rzymskokatolicki i greckokatolicki zaczęły być szykanowane (zmniejszono na przykład liczbę biskupstw katolickich na terenie kraju z 6 do 2) (Ionescu, 1964, ss. 181–182). Diagnoza dotycząca początkowych lat tego okresu w dziejach Rumunii wyglądała następująco:

> The Rumanian people, following once more the ancestral "withdrawal from the path of the invaders", withdrew in silence and apparent apathy. During these fifteen years Westerners have questioned why the Rumanians, a dynamic people, have shown less active resistance to the Soviet communist administration than the Poles or the Hungarians. The explanation has ranged from the special severity of the Russian quasi-occupation in Rumania to the absence of a rallying-point, as was and is the Catholic Church in Poland and to a lesser degree in Hungary (Ionescu, 1964, s. 348).

Adam Burakowski i Marius Stan przedstawiają obraz reżimu panującego w państwie rumuńskim, analizując go całościowo z perspektywy czasu:

Fot. 19. Cmentarz w Suczawie, 2017

> Społeczeństwo rumuńskie przez ponad czterdzieści lat istnienia systemu komunistycznego zostało prawie całkowicie pozbawione inicjatywy. Brak własności prywatnej i brak związku jakości pracy z wynagrodzeniem zdemoralizowały większość ludności: powodowały bierność, wzmacniały nastroje roszczeniowe i poczucie bezsilności wobec władz. Do tego dochodziła odczuwalna na każdym niemal kroku obecność urzędników i służb specjalnych, które starały się rozbijać więzi między ludźmi, aby każdy obywatel był narzędziem w rękach władz. Rumuńskie elity masowo współpracowały z systemem, powodowane głównie względami materialnymi. W latach osiemdziesiątych do tego wszystkiego doszła katastrofalna sytuacja gospodarcza kraju. Ogromne kolejki przed sklepami, niedogrzane mieszkania, nieoświetlone ulice, przepełnione do granic możliwości środki transportu publicznego – to wszystko powodowało, że obywatele potrzebowali coraz więcej czasu i energii na pokonywanie tych niedogodności (Burakowski & Stan, 2012, ss. 18–19).

W grudniu 1989 roku po serii protestów społecznych Nicolae Ceauşescu został obalony, a następnie rozstrzelany (por. Burakowski, 2014, s. 33). W ostatnich dniach grudnia 1989 państwo otrzymało formalną nazwę Rumunia; przyjęto wówczas republikę jako formę rządów (Burakowski, 2014, s. 38).

Lata komunizmu, cechujące się industrializacją i wymuszoną urbanizacją spowodowały również znaczne zmiany w strukturze społecznej wsi rumuńskich: młodzież, zniechęcona brakiem perspektyw, zaczęła masowo przenosić się z wiosek do miast. W ten sposób osłabła etniczno-kulturalna jedność

Fot. 20. „Polonus" i „Mały Polonus" – pisma Związku Polaków w Rumunii, 2019

wspólnot wiejskich, jak również – w przypadku mniejszości etnicznych – osłabła motywacja do używania języka ojczystego (Timofeiov, 1999, s. 269).

Po upadku reżimu komunistycznego w Rumunii w 1989 roku Polacy z Bukowiny podjęli próby reaktywowania działalności swoich organizacji. W nowych warunkach politycznych powstał w 1990 roku w Bukareszcie Związek Polaków w Rumunii pod nazwą „Dom Polski", a w 1992 roku jego siedziba została przeniesiona na Bukowinę – do Suczawy. Działacze Związku doprowadzili do wszczęcia procesu sądowego o odzyskanie budynku Domu Polskiego w Suczawie, który stał się prawną własnością mniejszości polskiej w Rumunii w 1996 roku. Obecnie mieści się w nim siedziba Stowarzyszenia Polaków w Suczawie oraz Związku Polaków w Rumunii. Na czele Związku od początku jego założenia stali: Xenia Grabska-Stoica (przewodnicząca Związku Polaków w Rumunii, która objęła to stanowisko z chwilą powołania Związku 16 marca 1990 roku), Antoni Rojowski (1991–1994), Jan Piotr Babiasz (1994–2002) i Gerwazy Longher (od roku 2002 do chwili obecnej). W latach 1990–1992 pierwszym posłem z ramienia mniejszości polskiej do parlamentu Rumunii był Antoni Linzmeier (pochodzący z Rudy), a po nim Jan Piotr Babiasz (1994–2002; mieszkający w Rudzie). W 2002 roku, po śmierci Jana Piotra Babiasza posłem został Gerwazy Longher (Wieruszewska, 2006, ss. 269–270), a od roku 2016 przedstawicielem mniejszości polskiej w parla-

Fot. 21. Uroczysta msza święta w Nowym Sołońcu podczas dożynek, Dni Polskie 2019 (z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

mencie rumuńskim jest Wiktoria Longher (obydwoje pochodzą z Nowego Sołońca).

Związek Polaków w Rumunii od roku 1991 wydaje pismo „Polonus". Powstało ono w Bukareszcie i pierwszy numer był dwumiesięcznikiem, a kolejne wychodziły kwartalnie (18 numerów) w nakładzie 500 egzemplarzy. W latach 1993–1995 pismo ukazywało się pod adresem suczawskim, dokąd przeniesiono siedzibę Związku Polaków w Rumunii, ale faktycznie nadal publikowano je w Bukareszcie. Siedzibę oraz druk przeniesiono do Suczawy w styczniu 1995 roku. Zwiększono wówczas nakład do 1000 egzemplarzy i przyjęto format A4 (wcześniejsze numery miały format A3), a także zmieniono formułę kwartalnika na miesięcznik. „Polonus" od początku spełnia dwie podstawowe funkcje: informacyjną (relacjonowanie najważniejszych wydarzeń z życia Polaków w Rumunii i Polsce) oraz edukacyjną (służąc „zachowaniu tożsamości i wychowaniu w poszanowaniu tradycji, języka i religii") (Iachimowschi & Wieruszewska-Calistru, 2010, s. 118). Czasopismo jest kolportowane bezpłatnie we wszystkich środowiskach polskich w Rumunii oraz w środowisku reemigrantów z Bukowiny w Polsce. „Polonus" jest czasopismem dwujęzycznym, polsko-rumuńskim. Do końca roku 2018 ukazało się 266 jego numerów.

Od roku 2005 ukazuje się także w Suczawie kwartalnik dla dzieci i młodzieży: „Mały Polonus", współtworzony również przez dzieci i młodzież pod

Fot. 22. Suczawa, stolica rumuńskiej części Bukowiny, 2016

opieką nauczycieli. Pełni on przede wszystkim rolę edukacyjną. Zarówno do „Polonusa", jak i do „Małego Polonusa" dołączane są kalendarze, a do kwartalnika także tematyczne wkładki (np. w postaci płyt CD) (Iachimowschi & Wieruszewska-Calistru, 2010, ss. 121–122).

Pismo Związku Polaków w Rumunii „Polonus" jest głównym nośnikiem informacji na temat życia mniejszości polskiej w Rumunii. Jako bezpłatny miesięcznik trafia do wielu mieszkańców Bukowiny.

Największym cyklicznym przedsięwzięciem Związku Polaków są odbywające się od roku 1999 Dni Polskie. Impreza, będąca połączeniem sympozjum naukowego i imprez kulturalnych (wystaw, koncertów itp.) gromadzi wszystkie środowiska mniejszości polskiej w Rumunii. Sympozjum naukowe, które towarzyszy obchodom, przyciąga naukowców z Polski i z Rumunii, stając się płaszczyzną wzajemnych kontaktów i wymiany myśli na temat wzajemnych związków obu krajów. Efektem obrad są tomy pokonferencyjne, wydawane co roku i mające swoją premierę właśnie podczas Dni Polskich. Od 2002 roku Dniom Polskim towarzyszy hasło „Bliżej siebie", mające podkreślić cel przyświecający organizatorom corocznych spotkań (Wieruszewska-Calistru, 2010, ss. 79–81).

Związek Polaków w Rumunii jest organizacją federacyjną, zrzeszającą lokalne organizacje – Stowarzyszenia Polaków, obecnie w liczbie 14 (Bukareszt, Konstanca, Jassy, Suczawa, Seret, Wikszany, Radowce, Nowy Sołoniec, Kaczyka, Plesza, Pojana Mikuli, Paltynoasa, Gura Humorului, Bulaj). W odzyskanym gmachu Domu Polskiego mieści się obecnie siedziba Stowarzyszenia Polaków

w Suczawie oraz Związku Polaków w Rumunii. Na terenie Bukowiny działa cała sieć Domów Polskich: w Serecie, Rudzie, Nowym Sołońcu, Kaczyce, Pojanie Mikuli, Paltynosie oraz Pleszy; obecnie budowany jest także Dom Polski w Bulaju[11].

Polacy mieszkający w Rumunii mają status mniejszości narodowej; w myśl prawa za mniejszość narodową w Rumunii uważa się osoby o innej niż rumuńska narodowości, których legalnie ukonstytuowana organizacja jest członkiem Rady Mniejszości Narodowych, a jej reprezentanci zasiadają w Izbie Deputowanych. Prawa mniejszości oraz ich ochronę określa Konstytucja Rumunii (przede wszystkim akapit 1 i 2 art. 6 Prawo do zachowania tożsamości: „Państwo uznaje i gwarantuje osobom należącym do mniejszości narodowych prawo do zachowania, rozwijania i wyrażania swojej tożsamości etnicznej, kulturowej, językowej i religijnej"). W skład Rady Mniejszości Narodowych, która powstała w roku 1993, wchodzi obecnie 19 organizacji mniejszościowych, a w jej ramach funkcjonuje 6 komisji (kultury, wyznań i środków masowego przekazu; finansów; legislacji i administracji publicznej; oświaty i młodzieży; społeczna i ekonomiczna; relacji ze społeczeństwem i organizacjami międzynarodowymi) (Wieruszewska, 2006, ss. 267–269).

Ramy prawne nauczania języków mniejszościowych w Rumunii wyznacza *Ustawa o nauczaniu nr 1* z 5 stycznia 2011 roku. W rumuńskim Ministerstwie Edukacji sprawami mniejszości narodowych zajmuje się Dyrekcja Mniejszości Narodowych oraz sekretarz stanu ds. mniejszości narodowych. Dyrekcja posiada kompetencje do organizacji, koordynacji nauczania w językach mniejszości narodowych, wypracowywania, zatwierdzania treści nauczania, monitorowania jakości nauczania, doradztwa oraz współpracy z innymi instytucjami i organizacjami, takimi jak Departament Relacji Interetnicznych przy Rządzie Rumunii i Rada Mniejszości Narodowych przy DRI (Ministerului Educației Naționale și Cercetării Științifice, b.d.). W Wojewódzkim Kuratorium Oświaty w Suczawie do spraw nauczania języków mniejszości narodowych wyznaczani są odpowiedni inspektorzy dla poszczególnych języków (w roku szkolnym 2018/2019 kwestiami dotyczącymi języków mniejszości zajmowało się trzech inspektorów, w zakresie języka polskiego, rosyjskiego i ukraińskiego, a także romskiego).

W szkołach naucza się języka ojczystego w wymiarze 3–4 godziny tygodniowo (4 dla klas 0–IV, 3 dla klas V–VIII i licealnych). W klasach VI i VII prowadzi się także nauczanie przedmiotu „Historia i tradycje mniejszości narodowych" w wymiarze jednej godziny tygodniowo (możliwe jest także nauczanie w języku ojczystym religii i wychowania muzycznego)[12].

Z myślą o wieloetnicznych miejscowościach, w których mieszkają Polacy, oraz o poprawie warunków nauczania w szkołach, gdzie uczą się dzieci

[11] Według danych uzyskanych od Związku Polaków w Rumunii.
[12] https://www.edu.ro/invatamant-minoritati-nationale

polskie, w 2002 roku powstał projekt pomocowo-edukacyjny „Dzieci Bukowiny", realizowany przez Związek Polaków w Rumunii, Wojewódzkie Kuratorium Oświaty w Suczawie i Wydział Konsularny Ambasady RP w Bukareszcie (Wieruszewska, 2006, ss. 272–273).

Jak wynika z danych Wojewódzkiego Kuratorium Oświaty w Suczawie, nauczanie języka polskiego w województwie w roku szkolnym 2017/2018 obejmowało 10 szkół. W tabeli ukazana jest liczba uczniów w wyszczególnionych klasach:

Tab. 1. Statystyki dotyczące liczby uczniów uczęszczających na lekcje języka polskiego w województwie suczawskim w roku szkolnym 2017/2018

Nazwa szkoły	**Oddział przedszkolny**	**Klasy 0–IV**	**Klasy V–VIII**	**Klasy liceal-ne**	**Razem**
Szkoła Podstawowa im. Henryka Sienkiewicza w Nowym Sołońcu	33	36	38	–	107
Szkoła Podstawowa w Kaczyce	–	17	34	–	51
Szkoła Podstawowa im. Krystyny Bochenek w Pojanie Mikuli	34	45	49	–	128
Szkoła Podstawowa w Moara Nică	60	37	50	–	147
Szkoła Podstawowa w Paltynosie	–	–	25	–	25
Szkoła Podstawowa im. Petru Muşat w Serecie	–	49	15	–	64
Szkoła Podstawowa w Bajeńcach	–	5	6	–	11
Licem im. Laţcu Vodă w Serecie	–	–	–	20	20
Colegiul Alexandru cel Bun w Gura Humorului	–	–	30	45	75
Colegiul Naţional Petru Rareş w Suczawie	–	20	20	21	61
Razem	127	209	267	86	689

Źródło: Opracowanie własne na podstawie udostępnionych danych z Wojewódzkiego Kuratorium Oświaty w Suczawie (Inspectoratul Şcolar Judeţean Suceava).

Struktura demograficzna współczesnej Rumunii według wyników spisu powszechnego z roku 2011 pod względem przynależności etnicznej przedstawia się następująco:

Tab. 2. Struktura demograficzna Rumunii wedle spisu powszechnego z 2011 roku

Grupa etniczna	Liczebność
Rumuni	16 792 868
Węgrzy	1 227 623
Romowie	621 573
Ukraińcy	50 920
Niemcy	36 042
Turcy	27 698
Rosjanie-Lipowanie	23 487
Tatarzy	20 282
Serbowie	18 076
Słowacy	13 654
Bułgarzy	7 336
Chorwaci	5 408
Grecy	3 668
Żydzi	3 271
Włosi	3 203
Polacy	2 543
Czesi	2 477
Ormianie	1 361
Pozostałe mniejszości	24 702
Całkowita liczba mieszkańców	20 121 641

Źródło: Institutul Naţional de Statistică, 2015a.

Spośród ogólnej liczby 2543 Polaków 1922 osoby zamieszkują w województwie suczawskim, czyli w granicach Bukowiny; druga pod względem liczebności grupa odnotowana została w Bukareszcie – 160 osób.

Podział ludności ze względu na zadeklarowany język rodzimy (rum. *limba maternă*) obejmuje grupy:

Tab. 3. Język rodzimy deklarowany przez respondentów spisu powszechnego z 2011 roku

Język	Liczba rodzimych użytkowników
rumuński	17 176 544
węgierski	1 259 914
romski	245 677
ukraiński	48 910
niemiecki	26 557
turecki	25 302
rosyjski	18 946
tatarski	17 677
serbski	16 805
słowacki	12 802
bułgarski	6 518
chorwacki	5 167
włoski	2 949
grecki	2 561
czeski	2 174
polski	2 079
chiński	2 039
ormiański	739
macedoński	769
jidysz	643
inne	16 841

Źródło: Institutul Naţional de Statistică, 2015b.

Spośród 2079 osób deklarujących jako rodzimy język polski – 1666 zamieszkuje w województwie suczawskim.

Prawosławie wyznaje w Rumunii 16 307 004 osób, a największą mniejszość wyznaniową stanowią obecnie wierni Kościoła rzymskokatolickiego – 870 774 osób (Institutul Naţional de Statistică, 2015c). Ta liczba obejmuje także mieszkających na Bukowinie Polaków.

Fot. 23. Dom Polski w Suczawie, 2019 (z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

Obecnie miejscowości zamieszkane przez przedstawicieli mniejszości polskiej na Bukowinie rumuńskiej to głównie społeczności wiejskie, charakteryzujące się zróżnicowanym poziomem integralności, uzależnionym m.in. od takich czynników jak względna izolacja od środowisk rumuńskich, jak np. Nowy Sołoniec, Plesza czy Pojana Mikuli, gdzie język i tradycje są zachowane w największym stopniu i pielęgnowane przez kolejne pokolenia – oraz dla kontrastu takie miejscowości jak Bulaj, Kaczyka i Ruda, gdzie język i tradycje polskie najszybciej ulegają zanikowi.

ROZDZIAŁ I

BULAJ

1. Polacy w Bulaju

Bulaj (bądź Bułaj, Bułaje, rum. Bulai, Bulaia, a nawet w niektórych dokumentach Balaia) (Związek Polaków w Rumunii, 2013a; Ungureanu, 2007, s. 31) to wieś znajdująca się w gminie Moara, położona około 4–5 kilometrów na północ od Suczawy. Liczba mieszkańców Bulaju w roku 2011 wynosiła 1036 (Institutul Naţional de Statistică, 2014). Osada pierwotnie była zamieszkana tylko przez Polaków, później stanowiła przysiółek wsi Moara Nică. Zarówno Bulaj, jak też łącząca się z nim Moara Nică obecnie należą jako odrębne wsie do gminy Moara, obejmującej swym zasięgiem terytorialnym także miejscowości: Moara Carp, Frumosa, Liteni, Vornicenii Mici i Vornicenii Mari (*Informatii pentru Primăria Moara*, b.d.).

Fot. 24. Bulaj, 2018

Fot. 25. Jadwiga Wołoszczek, Bulaj, 2015

Dokładny czas i miejsca, z których mieszkańcy Bulaju przybyli na ziemię bukowińską, to temat, który nie został dotychczas dokładnie opracowany przez historyków. Nie ma wątpliwości co do tego, że Bulaj został zasiedlony w XIX wieku przez osadników z okolic Rzeszowa (głównie z powiatów ropczyckiego i kolbuszowskiego). Jak podaje Otton Mieczysław Żukowski (a za nim Marius Petraru), Bulaj powstał w roku 1835 (Petraru, 2004, s. 64; Żukowski, 1914, s. 116). Autorzy innych opracowań informują, że fala osadnicza dotarła tu później – wskazując rok 1855 (Kłosek, 2005, s. 49) i – najczęściej – 1885 (Biedrzycki, 1973, s. 51; Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 116).

W opracowaniu dotyczącym Bukowiny E. Biedrzycki zamieszcza tylko krótką wzmiankę na temat osadnictwa w Bulaju w ostatnim akapicie swojego omówienia migracji Polaków na Bukowinę: „W końcu wymienić wypada jeszcze jedną osadę, wyłącznie polską, założoną przez chłopów z powiatów kolbuszowskiego i ropczyckiego, Bułaje przy gminie Bosancze koło Suczawy" (Biedrzycki, 1973, s. 51). Wiadomo też, że w 1910 roku wieś liczyła 275 mieszkańców, wobec 122 z roku 1890. Dane z roku 1910, wyniki ostatniego austriackiego powszechnego spisu ludności, odnosiły się jednak nie tylko do Bulaju, ale do całej gminy Bosanci, w skład której wchodziły także wówczas m.in. miejscowości Mihoweny czy Liteni. Również w okresie międzywojennym Bulaj należał do gminy Bosanci. Moara samodzielną jednostką administracyjną stała się w roku 1950 (Wieruszewska, 2001, ss. 6–7). Kolejny spis powszechny z roku 1930 określał liczbę Polaków (według narodowości) w gminie Bosanci na 602 osoby. Następny spis, z roku 1955, nie uwzględniał narodowości, natomiast ten z roku 1966 podawał liczbę Polaków w Bulaju –

150 osób i w Moara Nică – 71 osób. W dokumentach gminy Bosanci znajduje się także spis Polaków repatriowanych w dniu 4 czerwca 1947 roku, zawierający 46 nazwisk oraz wyszczególnienie osób towarzyszących repatriantom i informacji na temat pozostawianego gruntu oraz majątku. Według dokumentów gminę Moara opuściło wtedy 201 osób (Wieruszewska, 2001, ss. 6–7). Jak wskazują na to wypowiedzi mieszkańców, prawdopodobnie wyjazdy repatriacyjne następowały w kilku etapach. E. Biedrzycki podaje, że w roku 1967 w Bulaju żyło około 85 rodzin (320 osób) (Biedrzycki, 1973, s. 200).

Ion Chiţimia i Elena Deboveanu-Mălăescu, którzy przeprowadzili badania językoznawcze w gminie Moara w czerwcu roku 1960, jako datę powstania wsi wskazali rok 1885. W roku 1960 odnotowali w gminie Moara 79 rodzin polskich (281 osób), z których większość zamieszkiwała we wsi Bulaj. Jeden z miejscowych nauczycieli udostępnił wówczas badaczom kronikę szkoły. Zgodnie z zawartymi w niej zapisami przed rokiem 1885 na terenie Bulaju znajdowały się jedynie 3–4 domy rodzin rumuńskich przesiedlonych tu z Maramureszu, do których dołączyła później przybyła z Galicji rodzina Skowrońskich. Jeden z informatorów, Andrzej Skowroński, podawał, że jego rodzina przybyła z okolic Rzeszowa. Z kolei rodziny Kołodziejów i Żubrów pochodziły, według relacji ich potomków, z okolic Dębicy. I. Chiţimia i E. Deboveanu-Mălăescu na podstawie przeprowadzonych wywiadów w swoim opracowaniu zawarli informację, że Polacy w Bulaju przybyli do gminy Moara z południowego wschodu i południa Małopolski; wymienili przy tym najważniejsze miejscowości, z których wywodzili się przodkowie polskich mieszkańców Moary: Rzeszów, Dębicę, Nowy Targ i Limanową. Wiele osób osiedliło się tu także, jak podają I. Chiţimia i E. Deboveanu-Mălăescu, po I wojnie światowej, migrując z innych części Bukowiny w poszukiwaniu lepszych warunków bytowania. W roku 1960 populacja Polaków w Bulaju stanowiła zwartą grupę społeczną. Badacze odnotowali wówczas następujące nazwiska: Białek, Biesiada, Knurek, Leśniak, Macek, Zaraza, Ozimek, Żubr, Bartkiewicz, Kozakiewicz, Dzimiński, Kwiatkowski, Skowroński, Walaszczuk itd. (Chiţimia & Deboveanu-Mălăescu, 1963, ss. 159–161). Wspomniana przez językoznawców rumuńskich kronika szkoły zaginęła. Obecnie mieszkańcy Bulaju nie pamiętają, kto ją przechowywał, i nie wiedzą, czy jeszcze istnieje.

Wzmiankowane lekcje języka polskiego w szkole opisywanej w kronice prawdopodobnie odbywały się w użyczonym bądź wynajętym budynku (lokalu), ponieważ według innych przekazów w latach 1928–1930 budynek szkoły polskiej wznieśli własnymi siłami mieszkańcy wsi. Grunt pod budowę szkoły, liczący łącznie ponad 2 ha, ofiarował jeden z miejscowych gospodarzy – Franciszek Szczęch (Wieruszewska, 2002, s. 6).

O początkach założenia Bulaju w wywiadzie udzielonym Elżbiecie Wieruszewskiej opowiadała nieżyjąca już Jadwiga Skowrońska:

> Najpierw przyjechał mój dziadzio Michał Zuber i kilku mężczyzn do pracy u pana – jak to się mówiło. Byli z Rzeszowa, Kolbuszowej, Czarnej. Z opowieści mamy wiem,

że w Polsce miał 7 pogonów pola. Ziemia piaskowa, ziemniaków zebrali tyle, że się pod łóżkiem mieściło. Przyjechali tutaj, zobaczyli, że ziemia dobra. Kiedy wrócili do Polski, to mówili, że jak przyjedziemy do Bukowiny, prędko zarobimy na chleb. Nie będziemy tu pracować za darmo. Mój ojciec był urodzony w Polsce, a mama już tu się urodziła. Na początku zbudowali sobie chatę, dom malutki, tylko dwie stancje były i sienka. Ze dwie, trzy rodziny razem mieszkały, zanim każdy dorobił się swojego. Potem się zagospodarowali, kupowali pole, stawiali domy. Więcej tu wtedy było Polaków, Rumuni mieszkali w innej stronie (Wieruszewska, 2001, s. 6).

Nieco inną relację J. Skowrońskiej przedstawiła A. Mamulska:

Do Rumunii przyjechali ojcowie moich ojców, czyli dziadkowie, a ich bliscy zostali w Galicji, gdzieś w rejonie Rzeszowa i Kolbuszowej, skąd pochodzili. Wywodzili się z rodzin chłopskich. W Galicji w drugiej połowie XIX wieku życie na wsi było bardzo ciężkie, rodziny były liczne, a pola mało. Nic dziwnego, że poszukiwano lepszych warunków bytowania. […] Miejsce było dobre i podobało się osadnikom. Pofałdowany teren przypominał nieco rodzinne strony […] (Mamulska, 2000, ss. 81–82).

Znalezienie „nowego, lepszego miejsca" wymagało od przybyłych do Bulaju Polaków wysiłku zarówno jeśli chodzi o adaptację do nowych warunków, jak i o ochronę własnej tożsamości:

Podstawowym zajęciem Bułajan była praca na roli. Zajęcia te nie przygniotły ich tak bardzo do ziemi, żeby poza nią nie dostrzegali zmieniającego się świata, a zwłaszcza wartości nauki. Starali się, by ich dzieci zdobywały wykształcenie. […] Wspólne trudy, nieraz wspólny dach nad głową, solidarność w ponoszeniu ciężarów na rzecz wspólnego dobra – to były te cechy społeczne, jakie wykształciły się przez wiele dziesiątków lat zamieszkiwania przez Polaków w tutejszej wsi. Kultywowanie ich wytworzyło wewnętrzną spoistość tego skupiska. Dzięki temu łatwiej było przetrwać w trudnych czasach, jakie nadeszły w okresie wojen, a potem w okresie władzy komunistycznej. Trzeba przyznać, że w okresie komunistycznym bardzo dużo straciliśmy z tej spójności (Mamulska, 2000, s. 86).

Nazwa Bulaj odnosi się do terenów położonych w pobliżu Suczawy i pochodzi, jak podają źródła rumuńskie, od nazwiska założycieli: „[…] pe moşia «Arenii Mitropoliei», de lângă târgul Sucevii. Numele îi vine de la familia Bulai"[1] (Grămadă, 1996, s. 190). Jak podaje z kolei E. Biedrzycki, osada została założona przez Polaków jako Bułaje (Biedrzycki, 1973, s. 51). Taka sama nazwa pojawia się w książce O. M. Żukowskiego, który pisze: „Na terytorium gmin Bossancze i Suczawa leży osada polska «Bułaje», założona w r. 1835. Dwuklasowa szkoła polska; Czytelnia polska T. S. L. Osadnicy – to Mazurzy z okolic Rzeszowa i Kolbuszowy w Galicyi zachodniej, naród roboczy, zapobiegliwy, w nędzy zahartowany" (Żukowski, 1913, s. 116). E. Deboveanu

[1] „Na terenie tzw. Areni Mitropoliei, w pobliżu Suczawy. Nazwa pochodzi od nazwiska rodziny Bulai".

Fot. 26. Maria Dzimiński, Bulaj, 2016

i S. Gogolewski, opisując stan polskich gwar na Bukowinie rumuńskiej, podają nazwę Bulaj (Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 116 i kolejne); taka sama nazwa pojawia się również np. w opublikowanym wcześniej opracowaniu I. Chiţimii i E. Deboveanu-Mălăescu dotyczącym gwary i folkloru wsi Bulaj (Chiţimia & Deboveanu-Mălăescu, 1963, ss. 159–187).

W wypowiedziach mieszkańców powtarza się stwierdzenie, że tak już wcześniej określano przysiółek, w którym osiedlili się ich przodkowie. Tylko jedna informatorka podczas przeprowadzonych przeze mnie badań w latach 2013–2015 przekazała mi informację, że nazwa wsi pochodzi z XIX wieku i że tak nazywał się „pan, który miał pola w tej miejscowości".

Wybuch wojny dla Polaków mieszkających na Bukowinie oznaczał zmiany polityczno-terytorialne. 27 czerwca 1940 roku w wyniku radzieckiego ultimatum wojska rumuńskie opuściły północną Bukowinę, którą wcielono do Związku Radzieckiego, jednak Rumuni ponownie zajęli tę część Bukowiny rok

później, 22 czerwca 1941 roku (Willaume, 1981, s. 78). Druga wojna światowa i następujące po niej lata, które doskonale pamiętała cytowana już J. Skowrońska, wydają się najtrudniejszym okresem w historii Polaków w Bulaju. Bez nauczycieli języka polskiego i bez polskiego księdza stopniowo zanikała znajomość języka. Sytuacja pogorszyła się znacznie także wskutek powojennych repatriacji:

> Według mnie tuż po wojnie mieszkało tu około trzystu polskich rodzin, a po repatriacji zostało najwyżej pięćdziesiąt. Przy tym ci, którzy zostali, to przeważnie byli ludzie starsi, słabego zdrowia, tacy, którzy bali się zaczynać w innym kraju, chociaż swoim, od nowa [...]. Teraz myśląc o tych czasach, czasem wydaje mi się, że źle zrobiliśmy, nie wyjeżdżając do Polski. Słucham radia i słyszę, jak mówią o Polsce, patrzę też, jak ktoś stamtąd przyjedzie i wydaje mi się, że i tam wolność była prędzej niż u nas i lepiej zarobić można, przez to ludziom lepiej i lżej żyć (Mamulska, 2000, ss. 90–91).

Okres komunistyczny, a zwłaszcza kolektywizacja, był dla mieszkańców wsi niezwykle trudnym doświadczeniem, mającym ogromny wpływ na kształt i status społeczności polskiej w Bulaju. W całej Rumunii zlikwidowano wówczas organizacje mniejszości narodowych, ich majątek znacjonalizowano i zniesiono nauczanie języków ojczystych. Szkoła polska w Bulaju także została zlikwidowana. Wtedy też wybudowano nową szkołę w Moara Nică, w której jednak aż do 1992 roku nie nauczano języka polskiego (Wieruszewska, 2002, ss. 7–8)[2].

Spis ludności przeprowadzony w Rumunii w 1992 roku nie obejmował szacunków dotyczących mniejszości narodowych z podziałem na poszczególne miejscowości. Z danych spisowych wiadomo tylko, że w okręgu Suczawa narodowość polską zadeklarowało wówczas 2778 osób, a język polski jako ojczysty – 2292 osoby (Wieruszewska 2001, s. 7). Spis powszechny przeprowadzony w Rumunii w roku 2011 wykazał, że w Moarze (w całej gminie Moara) język polski jako ojczysty zadeklarowały 142 osoby (Institutul Național de Statistică, 2013a)[3]. Jak zauważa jednak E. Wieruszewska, danych ze spisów powszechnych nie można traktować jako w pełni miarodajnych: „Wydaje się, że duży wpływ na deklaracje podczas spisu mogły mieć czynniki takie, jak: znaczna już wtedy asymilacja językowa, liczne małżeństwa mieszane, mylenie pojęcia narodowości z obywatelstwem, wreszcie – wciąż jeszcze

---

[2] Według relacji mieszkańców Bulaju jeszcze w latach sześćdziesiątych odbywały się w niej lekcje języka polskiego w wymiarze 1–2 godzin tygodniowo. Prowadził je wówczas nauczyciel o nazwisku Superson.

[3] Prezes Stowarzyszenia Polaków w Bulaju „Bratnia Pomoc" Tadeusz Bisiada w rozmowach, które z nim prowadziłam, wielokrotnie powtarzał, że dane oficjalne nie odpowiadają rzeczywistości i liczba Polaków w Bulaju jest wyższa, niż podają oficjalne statystyki. Równocześnie zauważał, że znaczna część mieszkańców wsi przebywa obecnie poza nią (wskutek migracji, głównie czasowych wyjazdów zarobkowych za granicę).

żywe obawy przed otwartym deklarowaniem swojego pochodzenia” (Wieruszewska 2001, s. 7)[4].

Badania demograficzne przeprowadzone przez A. Rossmanitha w latach 2011–2013 wskazują, iż liczba osób w polskich rodzinach w Bulaju jest mniejsza, niż szacuje to Związek Polaków w Rumunii – wynosi 99 osób, a wśród nich jest tylko 72 Polaków (Rossmanith, 2017, s. 407).

2. Rola organizacji polskich w Suczawie

W historii Bulaju ważną rolę odegrało położenie wsi – zlokalizowanej w pobliżu jednego z najważniejszych miast na Bukowinie, czyli Suczawy. To tutaj koncentrowała się miejscowa działalność organizacji polskich, zwłaszcza że liczba Polaków w mieście, które obecnie jest stolicą województwa, była znaczna: w 1890 roku żyło tam 879 osób pochodzenia polskiego, a w 1910 – 749 takich osób (Pintescu & Wieruszewska, 2003, s. 5). Osiedlanie się w Bulaju przybyszów „z okolic Rzeszowa” przypadło na okres wzmożonej działalności społeczno-kulturalnej bukowińskich Polaków. E. Biedrzycki wskazuje, że rokiem przełomowym w życiu Polaków w tym regionie stał się 1869, kiedy powstało pierwsze polskie stowarzyszenie na Bukowinie – Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Czerniowcach (Biedrzycki, 1973, s. 12). W ciągu 50 lat działalności (do 1918 roku) skupiało ono wszelką pracę narodowo-kulturalną Polaków na Bukowinie. Stało się wzorem i inicjatorem powstania kolejnych stowarzyszeń, w tym także tych obejmujących region Suczawy.

Środowisko skupione wokół „Gazety Polskiej” wychodzącej w Czerniowcach już od 1884 roku podnosiło temat założenia Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie. Projekt ten udało się zrealizować jednak dopiero w roku 1903, kiedy także przystąpiono do budowy Domu Polskiego według planów inżyniera Alojzego Friedla. Dzięki sprzedaży „cegiełek” i ofiarnej pracy Polaków, także mieszkańców Bulaju, udało się zgromadzić potrzebne fundusze i budynek Domu Polskiego został ukończony w roku 1907 (Pintescu & Wieruszewska, 2003, s. 5). Prezesami Czytelni byli: Edward Sworakowski (1903–1907), inż. Józef Kwiatkowski (1907–1919),

[4] Andrzej Sadowski (Sadowski, 2000) przedstawia wyniki badań przeprowadzonych na próbie 697 respondentów (235 na Białorusi, 92 na Ukrainie, 194 w Kazachstanie i 178 w Rumunii), w tym 311 Polaków. W badaniach tych prawie wszyscy respondenci określający siebie jako Polacy w Rumunii podali język polski jako ojczysty (94,9%). 5,1% podało jako ojczysty rumuński. Jednocześnie ponad 13% Rumunów podało jako ojczysty język polski. Autor nie objaśnia przyczyn takiego stanu rzeczy, ale zasadne byłoby tu postawienie pytania, jak Rumuni i Polacy rozumieją pojęcie „język ojczysty”. W Rumunii w czasie spisów powszechnych respondenci odpowiadają na pytanie o „limba maternă” („język macierzysty”). Ta, wydawałoby się, drobna różnica znaczeniowa może być jednak istotna, jeśli chodzi o charakterystykę społeczności polskich w Rumunii. O problemie związanym z interpretacją pojęcia „języka ojczystego” pisała także Ewa Golachowska (Golachowska, 2012, s. 41).

Fot. 27. Dom Polski w Suczawie, 1911 (z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

ks. Józef Cewe (1919–1923), dr Krzysztof Jakubowicz (1923–1930), Józef Skowroński (1931–1934, 01.1947–?), Antoni Stronczyński (1934–1938, 04–06.1949), ks. Franciszek Krajewski (1937–1939), Jan Wieleżyński (1939–?), Stanisław Czerny (?–1943), Jan Zuber (02–07.1943, 1945–1947), Franciszek Czajkowski (07.1943–1945), Jan Janioł (1949–?)[5]. Od roku 1909 przy Domu Polskim istniała także kasa raiffeisenowska (Pintescu & Wieruszewska, 2003, ss. 6–8).

Działalność Czytelni Polskiej w Suczawie rozwinęła się po zakończeniu I wojny światowej, mimo spadku liczebności Polaków bukowińskich i nowych warunków politycznych. W Domu Polskim w okresie międzywojennym działały chór, grupa teatralna i zespół artystyczny, obchodzono rocznice świąt narodowych 3 maja oraz 11 listopada, gromadzono się w okresach Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Sala Domu Polskiego pełniła także funkcję miejskiej sali teatralnej i kinowej (pierwszy film wyświetlono tutaj już w 1919 roku). Kino miało własną nazwę: „Braterstwo" i działało na licencji wydanej przez odpowiednie władze w Czerniowcach (Pintescu & Wieruszewska, 2003,

[5] W materiale źródłowym zakresy dat pełnienia funkcji prezesa Czytelni w niektórych przypadkach pokrywają się lub zazębiają; istnieją również okresy, co do których cytowane źródło nie podaje żadnych danych.

ss. 8–9). Na uroczystości 30-lecia istnienia Czytelni, w roku 1933, przyjechały do Suczawy delegacje czerniowieckiej Czytelni Polskiej, „Sokoła", „Gwiazdy", „Polskiego Związku Szkolnego", „Lechii", „Ogniska", a także wielu innych stowarzyszeń i instytucji oraz czerniowiecki chór „Lutnia". Uroczystości uświetnił także swoją obecnością polski konsul Marian Uzdowski oraz m.in. przedstawiciele lokalnych władz rumuńskich. Oprócz nich obecni byli także członkowie Czytelni Polskich z Hliboki, Seretu, Rudy, Sadagóry i Bulaju (Pintescu & Wieruszewska, 2003, s. 9).

W okresie II wojny światowej aktywność Czytelni Polskiej w Suczawie osłabła, ale trwała nieprzerwanie, co potwierdzają np. wpisy w „Księdze Pamiątkowej" (odnotowujące m.in. pomoc uchodźcom polskim czy wizytę gen. Józefa Hallera) (Pintescu & Wieruszewska, 2003, s. 10).

Dom Polski swoją działalnością od początku obejmował Polaków mieszkających w okolicznych miejscowościach: w Ickanach, Bulaju czy Mihowenach (Kaczmarek, 2003, s. 16). Świadectwem bliskich kontaktów pomiędzy Bulajem a Suczawą są wpisy w *Kronice Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej przy Czytelni Polskiej w Suczawie*, prowadzonej w latach 1937–1942, a więc w okresie, który pamiętają najstarsi żyjący mieszkańcy Bulaju. Inicjatorem jej powstania był ksiądz Franciszek Krajewski. Jest to świadectwo wydarzeń, spotkań i wycieczek, odnotowywanych początkowo przez samego księdza Krajewskiego, a później przez młodzież i inne osoby (za: Stempel, 2003, s. 26). Kronika to zapis relacji z wycieczek pieszych w okolice Suczawy – m.in. do Bulaju. O tym, że wycieczki takie odbywały się regularnie, świadczyć może fragment zapisu zatytułowanego *II wycieczka na Bułaj*:

> Wyruszyliśmy z Czytelni Polskiej o godz. 2-giej po poł. Przeszliśmy ulicą koło p. Pochilskiego i następnie szliśmy ścieżkami przez pola. O godz. 4 byliśmy już na Bułaju. Dziatwa bułajańska chciała i tym razem wyjść naprzeciw nas, ale się nieco spóźniła. Myśmy im za to spłatali figla, bośmy nagle skręcili na łąkę i ścieżką doszliśmy do kaplicy, a Bułajanie musieli biec za nami. […] Później była jeszcze gawęda i śpiewy, a na końcu Anioł Pański przy kaplicy. Na zakończenie Bułajanie poczęstowali nas maślanką i kwaśnym mlekiem (za: Stempel, 2003, s. 28).

Znaczenie działalności Czytelni Polskiej w tym okresie najlepiej oddają słowa samego księdza Krajewskiego (wpis podsumowujący działalność w 1938 roku):

> Otóż i w tym roku mieliśmy kilka przedstawień teatralnych, kilka uroczystości domowych i narodowych i urządziliśmy szereg wycieczek. […] Dość, że zdobyliśmy dobrą opinię, a zarazem i podziw wśród naszych Suczawian. […] Największym sukcesem to chyba (było) to, że nasza Czytelnia stała się bardziej polską i Polacy zaczęli znów do niej wracać i kochać ten nasz Dom Polski i co za tem idzie: czuć się Polakami (za: Stempel, 2003, s. 29).

We wspomnieniach J. Skowrońskiej zawartych w książce *Polacy z Rumunii mówią o sobie* w opracowaniu A. Mamulskiej znaleźć można wiele uwag

odnoszących się bezpośrednio do znaczenia, jakie suczawska organizacja miała dla mieszkańców wsi:

> Ludzie z Bułaja zawsze byli bardzo związani uczuciami z Polską i z polskością. Była tutaj (w Suczawie) organizacja Polaków. Chodziliśmy do Domu Polskiego na różne spotkania, przedstawienia. Kiedy tutaj została wybudowana szkoła, głównie własnymi siłami, organizowane były różne imprezy i uroczystości, a czasem takie spotkania, na których ludzie mogli po prostu ze sobą porozmawiać […]. Ostatnio, za czasów komunistycznych, Rumuni zabrali Dom Polski w Suczawie. Wywołało to wielkie poruszenie wśród Polaków na Bułaju. Pamiętam, chociaż minęło od tego czasu prawie pięćdziesiąt lat, że mój tato mówił – jakże to można zabrać, kiedy Polacy budowali, a sprowadzane cegły od stacji w Ickanach to wozili i nosili na własnych plecach (Mamulska, 2000, s. 91).
>
> Na co dzień była ciężka tu praca. Ale ludzie lubili od czasu do czasu świętować. Wtedy wszystko się zmieniało, jakby nie ten sam naród. Śluby jak były, trzeba było jechać do Suczawy. Jechały wtedy cztery albo pięć wozów, na pierwszym jechała orkiestra. Wszystkie ładnie udekorowane, przy każdym para koni, też ubrana kwiatami. Ludzie odświętnie ubrani. Nikt nie nosił rumuńskiego ubrania. Nie używało się też w zasadzie strojów tradycyjnie polskich. Dopiero jak była tutaj nauczycielka, pani Szymańska, pokazała nam, jak wyglądają i jak szyje się stroje krakowskie. W tych strojach występowały dzieci. Ponieważ kościoła w Bułaju nie było, chodziło się do miasta. Pani nauczycielka zarządziła, że wszystkie dzieci, które będą szły do kościoła, mają najpierw wstąpić do szkoły. Tam przebieraliśmy się w stroje krakowskie i parami szliśmy do Suczawy. Była to wielka parada. Przyglądali się nam ludzie, Polacy z dumą i radością, a Rumuni z wielkim zainteresowaniem, bo u nich nie było takich zwyczajów (Mamulska, 2000, ss. 93–94).

Po zakończeniu II wojny światowej działalność Domu Polskiego stopniowo zamierała, choć aż do roku 1950 odbywały się regularne, mniej więcej comiesięczne posiedzenia Wydziałów Czytelni (Pintescu & Wieruszewska, 2003, s. 11). Już w 1948 roku Domowi Polskiemu w Suczawie odebrano salę teatralną, a radykalne zmiany nastąpiły w roku 1953, kiedy to nadzór nad organizacją przejął rumuński Komitet ds. Domów Kultury (Nowak, 2010, ss. 14–16). W 1953 roku Towarzystwo Polskie Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej w Suczawie zaprzestało swojej działalności, a budynek Domu Polskiego na podstawie dekretu – Ustawy 92/1950 znacjonalizowano i z dniem 1 września 1953 roku przestał istnieć jako Dom Polski (Kaczmarek, 2003, s. 17; Pintescu & Wieruszewska, 2003, s. 11).

Działalność Polaków ożyła dopiero po rewolucji 1989 roku. Z inicjatywy Antoniego Rojowskiego, działającego jeszcze w okresie przed II wojną światową w organizacji młodzieżowej, a później także w komisji ds. Repatriacji Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej, 20 maja 1990 roku po mszy świętej w suczawskim kościele pw. św. Jana Nepomucena spotkała się grupa Polaków z Suczawy oraz z Moary. 24 czerwca 1990 roku Polacy z Suczawy i z gminy Moara powołali Stowarzyszenie „Dom Polski" w Suczawie. Jego prezesem został Antoni Rojowski, a później to stanowisko

Fot. 28. Dom Polski w Suczawie, lata osiemdziesiąte XX wieku (z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

piastowali Wilhelm Jakimowski i Stanisława Jakimowska (Wieruszewska-Calistru, 2010, s. 45). Obecnie prezesem stowarzyszenia jest Alina Valentina Spaine (od kwietnia 2018 roku).

Polacy z Bulaju nie tylko współtworzyli i aktywnie uczestniczyli w działaniach nowej organizacji, ale też 19 czerwca 1998 roku zarejestrowali własne stowarzyszenie pod nazwą „Bratnia Pomoc". Prezesem od momentu jego powstania jest Tadeusz Bisiada. Stowarzyszenie skupia Polaków z Bulaju oraz pozostałych wsi gminy Moara (w tym Frumosy). Inicjatorami powołania stowarzyszenia byli: ks. Jacek Strzelecki, w latach 1995–1996 proboszcz utworzonej wówczas na krótko samodzielnej parafii w Moarze, oraz Anna Mamulska, wówczas nauczycielka języka polskiego delegowana z Polski, i jej mąż Franciszek Mamulski, pracujący w redakcji „Polonusa" (Iachimovschi & Wieruszewska-Calistru, 2010, s. 47).

Związki Bulaju z Domem Polskim w Suczawie obejmują także bezpośrednie, codzienne kontakty z władzami Związku Polaków (w Domu Polskim pracownikami są także osoby z Bulaju). W wyborach lokalnych w czerwcu 2016 roku nowym burmistrzem gminy Moara został Polak, Eduard Dziminschi (*Rezultatele complete*, 2016), co zaowocowało nowymi możliwościami współpracy między gminą i Związkiem na rzecz żyjących w Bulaju Polaków. Obecnie trwają prace przy budowie Domu Polskiego w tej miejscowości.

Fot. 29. Cmentarz suczawski – nagrobek Stanisławy Jakimowskiej, wieloletniej prezes Stowarzyszenia Polaków w Suczawie i redaktor naczelnej „Polonusa", 2017

3. Język polski w szkole – dawniej i dziś

Z uwagi na to, że Bulaj leży w odległości kilku kilometrów od Suczawy, a data przybycia do wsi pierwszych osadników nie jest pewna, przedstawię początki działalności edukacyjnej w Bulaju na tle problemów ważnych dla Polaków żyjących na przełomie XIX i XX wieku na Bukowinie.

Najprawdopodobniej pierwsza szkoła w Bulaju powstała w pierwszych latach XX wieku, nie można jednak wykluczyć, że bogaci mieszkańcy wsi wysyłali swoje dzieci do szkół w Suczawie, o czym wnioskować można na przykład na podstawie relacji najstarszych informatorów.

Jak pisze E. Biedrzycki, celem polityki polskiej na Bukowinie już w XIX wieku (w okresie, kiedy centrum działalności mniejszości polskiej były Czerniowce) stała się obrona przed wynarodowieniem – germanizacją w miastach i rutenizacją oraz rumunizacją na prowincji (Biedrzycki, 1973, s. 76). Językiem urzędów oraz szkół średnich i uniwersytetu był niemiecki. Na wydziale teologicznym uniwersytetu oprócz niemieckiego obowiązywał rumuński, natomiast w szkołach ludowych językami wykładowymi były niemiecki, rumuński, ukraiński, a w niektórych także polski (we wszystkich klasach i przedmiotach). Węgrzy mieli szkoły węgierskie, Żydzi chedery, a Ormianie szkoły ormiańskie. Język polski nie otrzymał statusu języka krajowego (w od-

różnieniu od rumuńskiego i ukraińskiego, które zostały dopuszczone dla ludności tych narodowości w kontaktach z urzędami), uzyskał jednak epitet „statüblich" (co znaczyło „używany w mieście Czerniowcach") (Biedrzycki, 1973, s. 76). Polacy mieli swoich przedstawicieli w sejmie bukowińskim, gdzie od 1910 roku zasiadało w różnych okresach do czterech polskich Ormian, a czasem, jak pisze Biedrzycki, zdarzał się „wśród nich rodowity Polak" (Biedrzycki, 1973, s. 78). Natomiast w parlamencie wiedeńskim Polacy nie mieli żadnego rzecznika (Biedrzycki, 1973, s. 92).

O „systemowej" germanizacji Bukowiny oraz wrogim nastawieniu innych narodowości do Polaków pisał także Grzegorz Cicimirski (Cicimirski, 1907, ss. 4–5), wymieniając organizacje, które powstały w owym czasie na Bukowinie (Cicimirski, 1907, s. 6). Opisując stan Polonii na Bukowinie, G. Cicimirski z wielką atencją wypowiadał się o ludności rolniczej (wyszczególnionej jako jedna z czterech grup osadników, obok robotników i rzemieślników; rękodzielników, kupców i przemysłowców; a także urzędników). Autor ten stwierdzał, że

> obok sfer uświadomionej inteligencyi – ludność wiejska stanowi nasz najcenniejszy pierwiastek narodowy. Włościanin polski dochował tak co do mowy, jak obyczajów i poczucia polskości – najwierniej tradycyi ojców. Może przyczyniły się do tego stosunki etnograficzne, brak bliższego zetknięcia się z na wpół wynarodowioną ludnością miejską, dość, że włościanie są najpodatniejszym gruntem do pracy oświatowej i naludowej (Cicimirski, 1907, s. 9).

Przy okazji opisu zjazdu delegatów polskich w Czerniowcach 8 września 1906 roku dodawał: „Wierzyć się nie chciało, że potomkowie Mazurów i Podhalan, osiadłych niemal od wieku na żyznej ziemi bukowińskiej, z taką wzruszającą prostotą przemówią do naszych dusz". Wśród miejscowości ze szkołami ludowymi, w których udzielana była nauka języka polskiego, Cicimirski wymieniał Suczawę (Cicimirski, 1907, s. 12).

Do lat siedemdziesiątych XIX wieku wzmianki o szkole polskiej na Bukowinie są sporadyczne (Biedrzycki, 1973, s. 105). Po roku 1870 rozpoczęło się systematyczne usuwanie języka polskiego ze szkół powszechnych na tym obszarze. Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX wieku na terenie Bukowiny zaczęły obowiązywać ustawy przenoszące kierownictwo i nadzór nad szkolnictwem w ręce władzy świeckiej oraz jego finansowanie z budżetu krajowego. Stało się to przyczynkiem do stopniowego rugowania języka polskiego z szeregu szkół – m.in. w Suczawie. Założona w 1883 roku w Czerniowcach „Gazeta Polska" uczyniła sprawę języka polskiego w szkołach jednym z głównych tematów: efektem działalności osób skupionych wokół pisma były m.in. petycje wnoszone przez Polaków (np. ze Starej Huty i Suczawy) do sejmu o przywrócenie w szkołach języka polskiego. W „Gazecie Polskiej" opublikowano projekt Aleksandra Kłodnickiego dotyczący założenia polskiego funduszu szkolnego. W Suczawie katecheta tamtejszych szkół ks. Jan Mościcki sam zorganizował i rozpoczął w szkole naukę języka polskiego (Biedrzycki, 1973, ss. 106–107). Efektem szeroko zakrojonych działań

były korzystne zmiany w szkołach polskich na Bukowinie – m.in. w Nowym Sołońcu, Pojanie Mikuli i Pleszy (Biedrzycki, 1973, ss. 110–113).

Działalność oświatową traktowano na przełomie XIX i XX wieku jako najważniejszy obszar walki z wynarodowieniem młodzieży. Zakładano szkoły i bursy z ramienia tworzonych specjalnie w tym celu organizacji: Kół Towarzystwa Szkoły Ludowej (TSL) i innych (Biedrzycki, 1973, s. 100). Przynosiła ona efekty, ponieważ, jak wynika z porównania danych zawartych w książkach G. Cicimirskiego (z 1907 roku) i O. M. Żukowskiego (z 1914 roku), liczba szkół polskojęzycznych lub z językiem polskim jako przedmiotem obowiązkowym dla polskich dzieci wzrosła ogółem ponad dwukrotnie: z 20 do 42. E. Biedrzycki, analizując te statystyki, uznaje, że tak dobre efekty były wynikiem działań czerniowieckiego Koła TSL, polskich posłów na sejm oraz polskiego inspektora krajowego (O. M. Żukowskiego) i podległych mu polskich inspektorów powiatowych (Biedrzycki, 1973, s. 115).

W Suczawie do krzewienia polskości przyczynił się znacznie ks. Józef Cewe, dziekan suczawski, jeden z założycieli i prezesów Czytelni Polskiej w Suczawie i fundatorów Domu Polskiego, oraz ksiądz Jan Mościcki, który zorganizował w Suczawie kurs języka polskiego dla młodzieży pozbawionej możliwości nauki i sam wykładał na tym kursie (Biedrzycki, 1973, s. 174).

To właśnie wspomniany przez Biedrzyckiego O. M. Żukowski jako pierwszy podał informacje na temat szkoły w Bulaju oraz liczby uczących się w niej dzieci: „Bossancze, wieś, 5833 mieszk., w tem 275 Polaków. Poczta i telegraf. Na terytorium gmin Bossancze i Suczawa leży osada polska «Bułaje», założona w r. 1835. Dwuklasowa szkoła polska; Czytelnia polska T.S.L." (Żukowski, 1914, ss. 116–117). Jak pisze E. Biedrzycki, szkoła w Bulaju była jedną z pięciu placówek oświatowych (obok Dawidenów-Zrębu, Rudy, Terebleszti i Żadowy), jakie powstały w latach 1907–1914 z inicjatywy Towarzystwa Szkoły Ludowej, które działalność tych szkół opłacało. Oprócz nich w tym samym okresie wprowadzono m.in. w Czerniowcach język polski jako wykładowy dla wszystkich przedmiotów w czterech placówkach, a w pięciu kolejnych miejscowościach przekształcono szkoły na podstawowe szkoły polskie – w sumie „Polonia uzyskała […] 25 szkół" (Biedrzycki, 1973, ss. 114–115).

I. Chiţimia i E. Deboveanu-Mălăescu prowadzili badania językoznawcze w Bulaju w roku 1960, a źródłem ich wiedzy o historii wsi, oprócz relacji ustnych mieszkańców, była także kronika szkoły. Według zapisów, które w niej znaleźli, szkoła polska w Bulaju powstała w roku 1911 (Chiţimia & Deboveanu-Mălăescu, 1963, s. 160).

Z kolei Constantin Ungureanu (Ungureanu, 2007, s. 31) wymienia 11 polskich szkół powszechnych istniejących w roku 1913 – w Bulaju odnotowana zostaje szkoła z jedną klasą, uruchomiona według dostępnych autorowi opracowania danych 4 listopada 1912 roku. Uczyło się w niej w 1913 roku 72 uczniów polskiego pochodzenia. Dyrektorem szkoły był Franz Gura.

Po I wojnie światowej i utworzeniu Wielkiej Rumunii władze państwowe zapoczątkowały rumunizację szkolnictwa mniejszości narodowych, począw-

szy od roku 1922. Język rumuński wprowadzono jako język wykładowy do szkół wszystkich typów oraz w ogóle jako język urzędowy. Wszystkie prywatne szkoły nierumuńskie upaństwowiono i zrumunizowano, a polskich nauczycieli przenoszono z reguły do innych miejscowości, zastępując ich nauczycielami nieznającymi języka polskiego. W efekcie tej polityki większość nauczycieli polskich wyemigrowała do Polski (Biedrzycki, 1973, s. 196).

W 1925 roku wyszła ustawa o szkolnictwie prywatnym, która umożliwiła podjęcie działalności edukacyjnej na nowo w szeregach mniejszości polskiej. Były prezes czerniowieckiego „Ogniska" G. Szymonowicz utworzył wówczas w miejsce rozwiązanego przedwojennego Towarzystwa Szkoły Ludowej Polską Macierz Szkolną, instytucję mającą finansować i sprawować opiekę nad tymi przedsięwzięciami (Biedrzycki, 1973, s. 196–197; Willaume, 1981, ss. 69–70). Szymonowiczowi udało się uzyskać zgodę na otwarcie polskich placówek edukacyjnych, ale do 1929 roku działały tylko trzy takie szkoły. Poprawa sytuacji nastąpiła po 1929 roku, kiedy odbył się w Warszawie I Zjazd Polaków z Zagranicy (14–21 lipca 1929) z udziałem Polaków z Bukowiny. W latach 1925–1931 Polska Macierz Szkolna zdołała założyć 11 szkół powszechnych, czteroklasowe gimnazjum, trzyletnią szkołę zawodową, szkołę wieczorową dla młodzieży rękodzielniczej i w ośmiu miejscowościach kursy języka polskiego. Po likwidacji Polskiej Macierzy Szkolnej jej funkcje przejął Polski Związek Szkolny. W 1932 roku powstał także Związek Stowarzyszeń Polskich na Bukowinie (Biedrzycki, 1973, s. 197; por. Radziszewska, 2018). Daniel Hrenciuc podaje, że to właśnie na skutek nowej ustawy z 1925 roku o szkolnictwie prywatnym w Bulaju powstała szkoła z 49 uczniami (Hrenciuc, 2007, s. 39).

Jak podaje natomiast E. Wieruszewska, szkołę polską wznieśli własnymi siłami mieszkańcy wsi w latach 1928–1930. Grunt pod budynek, podwórko i ogród ofiarował Franciszek Szczęch (Wieruszewska, 2002, s. 6). Nauczycielami w Bulaju, według przekazów ustnych, byli głównie Polacy, ale nie tylko oni. Jak wspominała nieżyjąca już J. Skowrońska, pierwszą zapamiętaną przez nią nauczycielką była pani Fabiowa, która uczyła ją „przez pierwszą i drugą klasę. Wyszła za mąż za jednego Niemca i wybudowali dom niedaleko krzyża. Był też nauczyciel Zaręba, Aleksander Kohut z Czerniowiec, mieszkał u mojej mamy. U mamy mieszkał też pan Matejko" (Wieruszewska, 2002, ss. 6–7). Starsi mieszkańcy najcieplej wspominali panią Marię Szymańską (po mężu Skowrońską), po której przez pewien czas języka polskiego uczyła starsza nauczycielka z Czerniowiec o nazwisku Obertshiemer (Wieruszewska, 2002, s. 7).

W latach trzydziestych nastąpiły dalsze restrykcje w polityce oświatowej, m.in. ministerstwo oświaty na początku roku szkolnego 1936/1937 zabroniło nauczycielom opłacanym z budżetu państwowego nauczania języków mniejszościowych. W szkołach, w których istniała wymagana ustawowo liczba polskich dzieci, języka polskiego nauczano w wymiarze dwóch godzin tygodniowo. Związek Szkolny uzyskał zezwolenie na opłacanie tej nauki z własnych funduszy w 17 placówkach (Biedrzycki, 1973, s. 198).

Fot. 30. Budynek dawnej szkoły polskiej w Bulaju, 2017

Lata 1935–1937 to okres faszyzacji polityki rumuńskiej. Jedna z mieszkanek Bulaju tak wspominała ten okres:

> Najpierw w szkole wszystko było po polsku. Była nauczycielka Skowrońska, która się tu wydała. Ona robiła z dziećmi różne przedstawienia, rozrywki. Chodziliśmy piechotą w krakowskich ubraniach do Domu Polskiego do Suczawy. Jak szłam do 6 klasy, to przyszła nauczycielka z Suczawy i wszystko już było po rumuńsku. To było w jakimś 1934–35 roku. Ta nauczycielka zemdlała z nerwów, że wszystkie dzieci mówiły po polsku. Od tego czasu wszystko było po rumuńsku aż do wojny (Kłosek, 2005, s. 72).

Dla mieszkańców Bulaju okres II wojny światowej był niezwykle trudny – wielu mężczyzn nie wróciło z frontu, a po wkroczeniu do wsi Sowietów ludzie zmuszeni zostali do opuszczenia domów i szukania schronienia w Suczawie (Wieruszewska, 2002, s. 7).

Po wojnie w miejscowościach zamieszkałych przez Polaków brakowało nauczycieli języka polskiego, a wielu działaczy opuściło Rumunię w ramach repatriacji. W 1946 roku umożliwiono odtworzenie polskich sekcji przy szkołach państwowych – warunkiem było zgromadzenie co najmniej 30 uczniów. W 1947 roku funkcjonowało 5 sekcji z pełnym programem nauczania w języku polskim – w tym jedna w Bulaju. Tam także działał terenowy oddział „Domu Polskiego w Rumunii", skupiający 250 członków (Kłosek, 2005, ss. 99–100).

Fot. 31. Polacy z Bulaju podczas uroczystości dożynkowych w Nowym Sołońcu, 2017. Na zdjęciu w środku: prezes Stowarzyszenia Polaków „Bratnia Pomoc" Tadeusz Bisiada wraz z córką Dianą

Okres komunistyczny, aż do 1989 roku, można zawrzeć w krótkiej konkluzji: „Przed przełomowym rokiem 1989 nauczanie języka polskiego odbywało się, niekiedy z przerwami i w zmieniającym się wymiarze godzin, jedynie w Nowym Sołońcu, Pojanie Mikuli, Pleszy, Kaczyce i Moarze" (Wieruszewska-Calistru, 2010, s. 73).

W roku 1990 z Polski został oddelegowany pierwszy nauczyciel do regularnej pracy w szkole w Kaczyce, a w latach następnych nauczyciele z Polski przyjechali także pracować w szkołach w Suczawie, Serecie, Moarze, Paltynosie, Gura Humorului, Rudzie, Pârteşti de Sus oraz Manăstirea Humorului (Wieruszewska-Calistru, 2010, s. 73).

Kwestiami nauczania języków ojczystych (w języku rumuńskim noszących nazwę „limba maternă") zajmuje się rumuńskie Ministerstwo Edukacji.

Nauczanie może odbywać się w języku ojczystym (jak w przypadku mniejszości węgierskiej), częściowo w języku ojczystym (tak jest w przypadku tureckiego i chorwackiego) lub w wymiarze 3–4 godzin tygodniowo jako język ojczysty – na takie zajęcia uczęszczają klasy lub grupy uczniów z mniejszości narodowych, uczące się w szkołach z rumuńskim językiem wykładowym. W klasach 0–IV liczba godzin języka ojczystego wynosi 4 tygodniowo, a w klasach V–VIII i w szkołach średnich 3 godziny. Istnieje także możliwość nauczania przedmiotu „Historia i tradycje mniejszości" w klasach VI–VII, a także religii i wychowania muzycznego w języku ojczystym (por. Wieruszewska-Calistru 2010, s. 73). O tym, jak wyglądało nauczanie języka polskiego w nowych warunkach politycznych (czyli po rewolucji 1989 roku), pisała pracująca m.in. w Moarze w latach dziewięćdziesiątych A. Mamulska:

> Warunkiem uruchomienia nauki języka mniejszości (np. języka polskiego) jest zorganizowanie co najmniej siedmioosobowej grupy uczniów. Ułatwienia idą tak daleko, że grupa ta nie musi składać się z uczniów z jednej klasy lub grup „równoległych", a nawet nie muszą to być uczniowie tej samej szkoły (Mamulska, 2002a, s. 177).

Środowisko szkolne i problemy w nauczaniu języka polskiego w gminie Moara poznałam także osobiście, pracując w latach 2001–2003 jako nauczyciel języka polskiego w szkole podstawowej w Moara Nică, do której uczęszczały dzieci z Bulaju oraz innych wsi zlokalizowanych na terenie gminy Moara. Tylko nieliczni uczniowie posługiwali się wówczas gwarą używaną przez ich rodziców i dziadków. W praktyce oznaczało to nauczanie języka polskiego w grupie uczniów, dla których był on językiem obcym (w grupie ponad 80 dzieci, które uczęszczały w latach 2001–2003 na lekcje języka polskiego, znaczącą część stanowiły również dzieci rumuńskie).

Celem kształcenia w zakresie języka polskiego w środowisku mniejszości polskiej w Rumunii jest (między innymi) nabycie przez uczniów takich kompetencji językowych, które pozwalałyby im na podjęcie studiów w Polsce. Osoby pochodzenia polskiego przyjeżdżające do Polski na studia, a także Rumuni pracujący czy kształcący się w Polsce, chcą mówić jak najlepiej, ponieważ wysoka kompetencja językowa pomaga im lepiej radzić sobie w społeczeństwie polskim, w którym wciąż obecny jest negatywny stereotyp „Rumuna". Pracę edukacyjną z pewnością utrudnia brak opracowań glottodydaktycznych przeznaczonych docelowo dla środowiska rumuńskojęzycznego. Nauczyciele polscy wyjeżdżający do Rumunii nie przechodzą żadnego kursu językowego przygotowującego ich do pracy w tym kraju. Z powyższych faktów wynikają rozliczne trudności, jakie napotyka nauczyciel polonista nieposiadający dyplomu z rumunistyki – a takie właśnie osoby w dalszym ciągu pracują w Rumunii. Co więcej, rotacja nauczycieli jest duża i brakuje podręczników dostosowanych do specyficznych wymagań rumuńskojęzycznej mniejszości polskiej. Przekłada się to na ogromne problemy w nauczaniu języka polskiego dzieci i młodzieży w niektórych miejscowościach zamieszkałych

przez Polaków w Rumunii (w tym również w gminie Moara), dla których język polski jest tak naprawdę językiem obcym.

W Bulaju nie ma już dzieci w wieku szkolnym mówiących polską gwarą. W gminie Moara w dalszym ciągu (stan na rok 2018/2019) pracują nauczyciele kierowani z Polski. W roku 2018/2019 lekcje języka polskiego w szkole podstawowej w Moara Nicăe prowadziła nauczycielka z Polski Teresa Biała. Zajecia odbywały się w budynku szkoły w dni robocze oraz w kościele katolickim w Bulaju w soboty dla dzieci uczących się poza gminą Moara. Na zajęcia uczęszczały cztery grupy uczniów, mające lekcje w wymiarze dwóch godzin lekcyjnych tygodniowo. Były to:

1) łączona grupa uczniów z klas 0 i IV;
2) z klas II i III;
3) z klas VI, VII i VIII – systematycznie uczęszczało na zajęcia około 50 uczniów – oraz
4) grupa dzieci przedszkolnych – około 25–30 uczniów.

Na lekcje w kościele przychodziło około 15 dzieci. Żadne z dzieci uczących się w Bulaju nie mówiło gwarą, a zajęcia miały charakter nauczania języka polskiego jak języka obcego.

4. Kościół i życie religijne

Wyznanie rzymskokatolickie, jeden z elementów tożsamości Polaków na Bukowinie, od zawsze było w Rumunii wyznaniem mniejszościowym. Według urzędowego spisu ludności z 1910 roku liczba wiernych różnych wyznań na Bukowinie przedstawiała się następująco: „Grecko-orientalnych czyli prawosławnych było 547 603, izraelitów czyli wyznania mojżeszowego 102 919, rzymsko-katolików 98 565, greko-katolików czyli unitów 26 182, ewangelików 20 513, starowierców rosyjskich 3232, ormiańsko-katolików 657, ormiańsko-wschodnich czyli gregoriańskich 341" (Biedrzycki, 1973, s. 34). Kościół rzymskokatolicki funkcjonował jednak instytucjonalnie na Bukowinie obok Cerkwi prawosławnej już (z przerwami) od XIII wieku. Wobec negatywnego nastawienia ludności rodzimej, widzącej zagrożenie w postaci wpływu obcej kultury, dla Kościoła rzymskokatolickiego korzystny stał się okres panowania cesarza Józefa II, który w czasie napływu na Bukowinę w okresie austriackim katolików głównie z Niemiec, Polski i Węgier podjął działania mające na celu zagwarantowanie im opieki duszpasterskiej. Dzięki temu stopniowo powstawały kościoły i kaplice rzymskokatolickie, a tuż przed I wojną światową istniało 30 parafii katolickich podzielonych na trzy dekanaty. Do Kościoła rzymskokatolickiego należeli wszyscy Polacy oraz większość Niemców i Węgrów. Polacy nie byli najliczniejszą grupą wiernych (dominowali Niemcy), a parafie często były mieszane. Księża najczęściej byli Polakami, Niemcami, a zdarzali się także Słowacy, ze względu na znajomość języka węgierskiego, przy czym w tej wielonarodowej społeczności najczęściej

Fot. 32. Kościół pw. św. Jana Nepomucena w Suczawie, 2019
(z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

byli oni osobami wielojęzycznymi i znali języki swoich parafian – np. kazania głoszono w parafiach mieszanych na przemian po polsku i po niemiecku (Biedrzycki, 1973, ss. 35–36).

Według E. Biedrzyckiego w okresie przed I wojną światową frakcja niemiecka, postulując ustanowienie dla Bukowiny biskupa narodowości niemieckiej i zwracając uwagę na rzekome upośledzenie niemczyzny, była ruchem marginalizowanym, a hasło „los von Galizien", podnoszone przez Niemców razem z Żydami, spotykało się ze znacznym oporem samych Rumunów i Ukraińców. Jak pisze E. Biedrzycki, dopiero po roku 1918 księża niemieccy zaczęli się dystansować wobec Polaków (Biedrzycki, 1973, s. 36). Różnice religijne prowadziły do zatargów, a najczęstszą ich przyczyną były małżeństwa mieszane – przy czym ustępstwo na rzecz prawosławia oznaczało zazwyczaj rumunizację, szczególnie dotkliwą w tych miejscowościach, gdzie Polacy stanowili znaczącą mniejszość (Biedrzycki, 1973, s. 38). Począ-

Fot. 33. Cmentarz w Bulaju, 2017. Na każdym kroku natknąć się można na polskie nazwiska

tek głębokiego rozłamu pomiędzy Polakami i Niemcami na Bukowinie przypadł na lata trzydzieste XX wieku. Według E. Biedrzyckiego były to symptomy działania ruchów faszystowskich na terenie Bukowiny. Wówczas też „niemieccy księża ostentacyjnie separowali się od polskich” (Biedrzycki, 1973, s. 200).

Miejscem praktykowania kultu religijnego w Bulaju była kapliczka, którą mieszkańcy wsi wznieśli nad jeziorem znajdującym się w południowej, dolnej części miejscowości (na końcu drogi przebiegającej obecnie prostopadle do głównej drogi w Moarze, zlokalizowanej w pobliżu szkoły w Moara Nică). Data powstania kapliczki oraz nazwiska inicjatorów jej budowy są nieznane. Odegrała ona jednak ważną rolę w integracji środowiska polskiego w Bulaju, stając się miejscem, w którym odprawiano nabożeństwa, zwłaszcza maryjne (Wieruszewska, 2004a, ss. 6–7). To w pobliżu tej właśnie kapliczki kończyły się wycieczki młodzieży przyprowadzanej tu w latach trzydziestych z Suczawy przez księdza Krajewskiego, opisywane w suczawskiej kronice młodzieży (Stempel, 2003, ss. 26–30).

Mieszkańcy Bulaju aż do roku 1984 nie mieli własnego kościoła i we mszach świętych uczestniczyli w kościele katolickim pw. św. Jana Nepomucena w Suczawie. Na życie religijne wszystkich suczawskich parafian, w tym również bulajan, wpływ mieli księża suczawscy, wśród których znalazło się kilka wybitnych osobistości.

Fot. 34. Napis na krzyżu znajdującym się na cmentarzu w Bulaju, 2017

Pierwszą z nich był ksiądz Józef Cewe (1854–1928), Polak, który ukończył lwowskie Seminarium Archidiecezjalne i w roku 1888 lub 1889 znalazł się w suczawskiej parafii, w której został proboszczem, a od 1907 roku także dziekanem dekanatu suczawskiego. Żył i pracował w Suczawie do końca swego życia. Ks. J. Cewe był organizatorem pierwszych na Bukowinie kół Towarzystwa Szkoły Ludowej (TSL), nauki języka polskiego, Czytelni Polskiej (której przez pewien czas nawet był prezesem), inicjatorem budowy Domu Polskiego w Suczawie, uznającym za swój podstawowy obowiązek pracę „przeważnie w polskim języku, a poza kościołem w Czytelni Polskiej dla podniesienia kultury narodowej wśród społeczeństwa polskiego" (Bujak, 2003, s. 36).

Ksiądz Franciszek Wołoszczuk (1899–1934) także ukończył seminarium we Lwowie. Pracując w Suczawie jako następca ks. J. Cewe, uczestniczył w działalności Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej

Fot. 35. Uroczystość poświęcenia nowego ołtarza w kościele w Bulaju, msza z udziałem kardynała Kazimierza Nycza, 2017

w Suczawie, pełniąc funkcję członka zarządu. Współpraca z parafianami układała mu się dobrze zarówno w Suczawie, jak i w Bulaju, o czym świadczą notki w ówczesnej polskiej prasie. W jednej z nich, zatytułowanej „Z Suczawy", można przeczytać o niespodziance przygotowanej dla księdza z okazji jego imienin 29 stycznia 1932 roku w Czytelni Polskiej przez Polaków z Bulaju i Suczawy. W innej publikacji, relacjonującej obchody uchwalenia Konstytucji 3 Maja w Suczawie, autor informuje o mszy świętej celebrowanej przez księdza Wołoszczuka w kościele wypełnionym Polakami, wśród których wyróżniały się ubrane w stroje krakowskie dzieci z prywatnej Szkoły Polskiej w Bulaju. Zdarzało mu się uczestniczyć także w uroczystościach prywatnych, a wzmianka o jego przemowie na uroczystości weselnej w Bulaju także znalazła się w prasie polskiej (Bujak, 2013, ss. 36–37).

Ksiądz Franciszek Dujak (1911–1987) rozpoczął swoją pracę duszpasterską na Bukowinie jako wikariusz. W takim też charakterze trafił do Suczawy, gdzie prowadził cenioną działalność duszpasterską i katechetyczną. Czasami nawet dwa razy w tygodniu „prowadził dzieci i młodzież polską z miasta do Bułaju, by tam z miejscowymi rówieśnikami, zgromadzeni koło drewnianej kapliczki, śpiewając i bawiąc się, uczestnicząc w pouczających pogadankach, przyjemnie i pożytecznie spędzić czas, a równocześnie kształtować osobowość młodych Polaków i katolików" (Bujak, 2013, s. 38).

Postacią, która oddała Polakom w Suczawie i Bulaju nieocenione zasługi, był ksiądz Franciszek Krajewski (1910–1990), który ukończył Seminarium

Fot. 36. Kościół w Bulaju, 2017

Duchowne w Gnieźnie. Po studiach i święceniach kapłańskich krótko pełnił obowiązki wikariusza w Czerniowcach, a następnie przez przeszło dwa lata pracował w Suczawie jako wikariusz i katecheta. Okres pracy w Suczawie pozwolił mu wykorzystać nie tylko umiejętności duszpasterskie, ale także wychowawcze. Działał jako społecznik, opiekun organizacji młodzieżowych, członek zarządu Czytelni Polskiej oraz popularyzator czytelnictwa i kolporter polskiej prasy (m.in. „Kuriera Polskiego w Rumunii"). Organizował obchody rocznic i uroczystości religijnych i państwowych, reżyserował amatorskie przedstawienia i koncerty, pielgrzymki odpustowe i wycieczki. Jego wyprawy z młodzieżą suczawską m.in. na Bulaj zostały odnotowane w *Kronice Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej przy Czytelni Polskiej w Suczawie*, którą zresztą sam założył (Bujak, 2003, ss. 38–42; Stempel, 2003, ss. 26–30). To właśnie ks. F. Krajewskiego najlepiej wspominają najstarsi mieszkańcy Bulaju – niektórzy z nich uczestniczyli w organizowanych przez niego wycieczkach i nabożeństwach pod bulajską kapliczką.

Mieszkańcy Bulaju próby wzniesienia własnego kościoła podjęli już w latach 1925–1930. Zebrano wówczas pieniądze na jego budowę i przygotowano część materiałów. Kościół miał powstać na terenie znajdującym się przy polskiej szkole, a rozpoczęcie budowy planowano na rok 1931. Te plany zniweczyły nieporozumienia dotyczące miejsca, w którym miał powstać kościół, a w efekcie zaniechano budowy. Ówczesny proboszcz suczawski, ks. Otto Schmegner, zdążył wówczas poświęcić jedynie miejsce pod budowę kościoła.

Do planów tych powrócono po zakończeniu II wojny światowej, okazało się jednak wówczas, że zagubiono zarówno pieniądze, jak i zgromadzone materiały. Po wojnie posługę duszpasterską dla parafian z Bulaju prowadzili księża w Suczawie. Plany budowy własnej świątyni odrodziły się dzięki wsparciu proboszcza suczawskiego księdza Johanna Proshingera w 1967 roku. Na miejsce pod budowę świątyni został wybrany cmentarz katolicki. W 1981 roku ks. J. Proshinger wystąpił do władz suczawskich z prośbą o wydanie pozwolenia na budowę kaplicy cmentarnej. Wiosną 1982 roku rozpoczęto budowę, a nowo powstałą świątynię konsekrowano 7 sierpnia 1984 roku. Kościół otrzymał wezwanie św. Maksymiliana Marii Kolbego (Zielonka, 2004a, ss. 7–10).

Po rewolucji w 1989 roku mieszkańcy Bulaju zaczęli czynić starania o własnego duszpasterza. 1 lipca 1995 roku erygowano tu odrębną parafię, a pierwszym jej proboszczem został ksiądz Jacek Strzelecki. W 1996 roku został przeniesiony na parafię w Nowym Sołońcu, a Bulaj znów zaczął podlegać administracyjnie parafii w Suczawie (Zielonka, 2004a, s. 9). Ks. J. Strzelecki podczas swojej posługi w Nowym Sołońcu przyjeżdżał do Bulaju, gdzie mniej więcej co dwa tygodnie odprawiana była msza w języku polskim (Wieruszewska, 2002, s. 8). Kiedy obejmował on utworzoną 23 czerwca 1995 roku parafię w Moarze, liczyła ona 322 osoby (liczbę 320 wiernych – 75 rodzin – potwierdza prowadzona przez ks. J. Strzeleckiego ewidencja) (Wieruszewska, 2001, s. 7). Po wyjeździe ks. J. Strzeleckiego z Rumunii msze święte w kościele sprawowali księża z Suczawy, m.in. ksiądz wikariusz Marius Bucevschi, który odprawiał nabożeństwa także po polsku.

Parafię w Moarze erygowano ponownie we wrześniu 2008 roku i w tym samym roku staraniem wiernych wyremontowano także kościół. Proboszczem został ksiądz Iulian Ceobanu, z którego inicjatywy w roku 2009 rozpoczęto budowę domu parafialnego.

Według danych udostępnionych przez proboszcza Iuliana Ceobanu w roku 2013 do parafii katolickiej w Moarze pw. św. Maksymiliana M. Kolbego należało 106 rodzin z terenu Moary. Osobno ewidencjonowani są wierni z pobliskiej miejscowości Sfântu Ilie (21 rodzin – stan na rok 2013) oraz Frumosy (13 rodzin). Nazwiska katolików z gminy Moara to[6]: Buri, Bolocan, Bejinaru, Puitau, Stroner, Stromer, Grigosita, Maxinesi, Bejinaru, Kuna, Gherman, Malos, Zuber, Biseada, Fielek, Snopcovschi, Gordiciuc, Gavel, Dziminschi, Breitenfeld, Felic, Bisceada, Valasciuc, Botusan, Bartchevici Kwiatkowski, Zaraza, Feigel, Ghivnici, Atodiresei, Valascec, Zelonca, Bivol, Bialek, Pilat, Albu, Tunea, Terlecki, Apetri, Rautu, Krista, Popa, Stavarache, Zagan, Scovronschi, David, Marmelic, Bejan, Klusca, Rusu, Simon (część rodzin nosi te same nazwiska) – razem 285 osób (w roku 2013). Nabożeństwa odbywają się po rumuńsku.

Część mieszkańców Bulaju deklaruje chęć uczestniczenia w polskojęzycznych nabożeństwach, ale faktyczny stan najlepiej oddaje poniższy cytat:

---

[6] Zapis nazwisk zgodnie z listą udostępnioną przez ks. Iuliana Ceobanu.

Fot. 37. Cmentarz parafialny w Bulaju, 2017

> Opory wobec działalności księdza budził także (cóż za paradoks!) język polski stosowany przez księdza w liturgii i kontaktach osobistych. Ludzie występowali o księdza polskiego, ale jakby uszło ich uwadze, że właściwie, poza nielicznymi wyjątkami, nie znają języka polskiego. Nawet ci, którzy potrafili porozumieć się po polsku, operowali bardzo ubogim zasobem słów, często archaicznych, a w dodatku znanych im w formach gwarowych. Prawda bowiem była taka, że zaledwie kilka (może kilkanaście) osób starszych mogło swobodnie posługiwać się językiem polskim. […] Chlubny wyjątek stanowiło kilka rodzin, ale chyba nie więcej jak dziesięć, gdzie po polsku rozmawiało się na co dzień (Mamulska, 2000, s. 360).

5. „Radzenie" Polaków w Bulaju

5.1. Życie społeczne w Bulaju

Pytania na temat miejsca pochodzenia przodków oraz osobistych historii informatorów pozwalają zorientować się, jaka jest wiedza badanych na temat własnej społeczności. Odpowiedzi, jakich udzielali w wywiadach mieszkańcy Bulaju, stanowią dowód na to, jak duży wpływ na tę grupę miały wydarzenia XX wieku. Większość wysiłków miejscowych Polaków, mających na celu integrację wspólnoty, zniweczyła II wojna światowa, a następnie repatriacje i kolektywizacja, które doprowadziły do dominacji żywiołu rumuńskiego w tej miejscowości.

Próby określenia miejsca pochodzenia przodków podejmowane przez informatorów rzadko odnoszą się do konkretnych faktów: dat czy miejsc. Tylko jedna z mieszkanek Bulaju udostępniła mi dokumenty świadczące o tym, że jej przodkowie przenieśli się na Bukowinę z miejscowości Brzezówka i Cierpisz koło Kolbuszowej. Z reguły informatorzy dokładność w określaniu miejsca migracji traktują jako kwestię drugorzędną, nieistotną dla historii ich rodzin. O wiele ważniejsze stają się wydarzenia, które wpłynęły na ich własne życie lub też na losy całej rodziny (por. Kłosek 2005, s. 149). Jedna z informatorek w swojej wypowiedzi skupia się na tym, jakie znaczenie miało polskie pochodzenie w powojennej historii jej bliskich. Rodzina wskutek repatriacji została podzielona. Wówczas także zmieniła się struktura społeczności polskiej w Bulaju, do której przez całe swoje życie należała informatorka:

> u̯Ojciec sie urodził nie tutej, w ty drugi wiosce, w Rumunii, tu, w Mihowinach, niedal’eko, a matka tyż tu. […] Dziadkowie po matce przyszły z Pu̯olski, z Krakowia czy z Warszowi, nie wim skond, potem babka moji mamy to pojechała nazod do Pu̯olski z jednym synem. Una stamtond przyszła. Była takom pannom maj starszom i tu sie wydała, nie wim, jak sie mówi, po rumuńsku: sa kasatorit za jednego Rumuna, bo babce mąż pirszy u̯umar, był Pu̯olok, i potem jeden Rumun. To maj miała jednego syna z tym mężem, a jich pirsze dzieci były troje […]. Pu̯otem była wyjazda stond, z Rumunii do Pu̯olski, i u̯ona pojechała z jednym synem do Pu̯olski, te reszte zostały tu […]. Nie wim, skond babka przyjechała. Z Czenstochowa niby… Z Censtochowa mówiły. [Pozostałe osoby] przyjechały z tego miasta, z tamtego, z tamtego…. Wyjechało [po wojnie], wyjechało bardzo dużo. Mało co u̯ostało. Nie było wtedy tak Pu̯oloków dużo. Wyjechały, ale sie i namnożyły. Teroz som pomiszane (B-K-78-2013).

Polacy w Bulaju określani byli przez Rumunów mianem „Mazury/Madzuri” – kwestia ta zostanie omówiona w osobnym rozdziale (V). Zapytana o genezę tej nazwy informatorka udzieliła następującego wyjaśnienia:

> Słuchaj tutej. Musił… Każden nacji musi mieć cosik nazwać drugich. My jezdemy w Rumunii, to u̯oni jak godajo? Mazury. Wisz z czego, bo w Pu̯olsce było jedne lokalitate, sie godało jim Mazury. I u̯one cy stamtond były, cy nie były stamtond, sie wiedziało, że które z Pu̯olski som, som Mazury. [Mówili] tak, żeby sie troszke u̯ośmiwały. A znow Pu̯olacy godały Rumunom: kłeki. […] A tak, żeby sie maj troszke ich nazwały (B-K-78-2013).

Repatriacja podzieliła rodzinę informatorki; część rodzeństwa pozostała w Bulaju i do dnia dzisiejszego żyje tutaj jeszcze jej starsza o dwa lata siostra. Ona również nie potrafi określić dokładnego miejsca pochodzenia przodków, jako najistotniejszy moment w historii rodziny wskazując wydarzenia II wojny światowej i następującą po niej repatriację, która zmieniła charakter społeczności wsi:

> [Dziadkowie] wyjechali stamtond [z Polski], nie wim, tam sie pobrali, z dziadkiem, i tutej kupili pu̯ol’a, i tu dzieci miały, i potem po wu̯ojnie, wojna, była tu ewakuaria,

> w śterdziestym cwartym, o mije noue sute patrusz patru po rumuńsku, i to pu̯otem puścili Pu̯ol’aków jechać do Pu̯olski. I my byli tyż, nasza familia zapisano, ale chcieni jechać, wszysko, co my mieli, wzieni: konia, fure, krowe, to, to i ten transport i szi amynu, a drugie to sprzedali, pole, krowy, domy, co miały, ni miały takie domy dobre jak teroz, o, z drzewa tam, z kyrpiciów, z gliny, tam takie o, kiefskie były, nie było takie bogacyja jak teroz. […] Cienżko było. Ludzie bidowały. Z wojnom to my byli nakażyte. Była ewakuaria, wygnały nas z tego, z ty wioski, to do Szucawy, siedzielimy tamok, w takich domach, co u̯odjechały te profesory, inwacatory, te naucyciele. No już potym, jak tam Muskale odjechały stond, wicie, z tych wsiów, to nos puściły do dom przyś. Ludzie miały bydło, i krowy, i u̯owce, wszysko my bidowały po mieście tutej, Moara, Bulaj… I teroz Bulˈaj. Jo dzie siedze z tamty strony drogi, to je Bulˈaj. Pise: komuna Bulaj, żudˈec Suczˈawa. […] To mówio Bulˈaj, ale to komuna Moara, tak ten teren, ten teren tak u̯od ty drogi z Szucawy, to tak ta strona, tamte chaty tak u̯o, jaż dzie ta do kościoła, Bulˈaj jes, ale jest i tutej, zaros tu tako chata jes zrobiona, dawna, to ta kobita je Moara, a z tamty strony nie je Bulaj. I szkoła ta pu̯olsko je Bulˈaj. […] Je tako droga, był taki hotˈar, tako droga, i to z ty strony była szkoła, tu Bulˈaj, a tu Moara. Moara nie było komuny. Był Bosanci (B-K-80-2013).

Kobieta, która całe swoje życie spędziła w Bulaju, opowiada także o różnicach pomiędzy Polakami i Rumunami oraz o odmienności zwyczajów (np. stroju), która utrudniała życie codzienne w wieloetnicznej społeczności i w efekcie doprowadziła do procesu niwelowania różnic. Wspomina również trudne warunki życia w czasie wojny:

> To Rumuny downo u nos tutej we wsi i w drugich wsiach, przed wojnom, to nie chu̯odziły tak w tych kostumach, tak spu̯odnie, bl’uzki, co miały, u̯one miały te koszuli nacjonˈal, biołe takie, w takich chu̯odziły, w taki dzień robotny tyż to samo, to smarowane było, kal’one, w takich chu̯odziły, bungicach, a teros pu̯o wojnie… bo sie śmiały z Pu̯ol’aków te Rumuny: Żydani, że to chu̯odzo w spu̯odniach. To jedna wioska tutej, te tam Mihowiny, tata [się] tam u̯urodził i tam było sporo familio Pu̯ol’aków i sie u̯ożeniły… dwa, czszy braty z tato się u̯ożeniły tu na Bulaju, jedyn sie u̯ożenił tam w Mihowinach, i u̯uni te… tata to nie chu̯odził w tych gaciach biołych, bo u̯on pu̯oszed do majstra u̯ucyć sie… co robio koła z drzewa, i tam chu̯odzili w spodniach, a te drugie bracia to chu̯odziły, choć na zabawe, to… to Rumuny były i nie wiedzioł nik, że to Pu̯olok je, bo sie śmiały te drugie, że: cze, Żidani, aj wenit la bal? Że to na bal przyszed, na zabawe Żyd. I to sie musiały u̯oblikać i tak. Babka to prała te koszul’e, cinżko to było prać, bo to pótno tak sie cinżko prało, nie było tak tego diera, jak teroz. […] Ja, tyn proch. […] Były takie prochy, były, ale nie takie pochnionce […]. [Robiło się wcześniej] popiół z drzewa, i je dobry popiół. A z węgli to je carny, to nie jes taki dobry do prania. Brali ten popiół, nichtóre miały takie worecki uszyte z pótna, i kładły do worecków i zawionzały, i w gorcku, maj bl’oszoku, maj wienkszym grzoły wu̯ode, a nie to pu̯ołożyły na szparchacie, dwie, czszy putnie wu̯ody, i worecek zawionzały do ucha do baniaka […], maj niechtóre sypały tak popiół do gorcka, al’e maj wu̯oleli taki proszek maj z popiołu […]. Al’e jak sie zagu̯otowało, to je taki ług dobry, tak sie mówi. I to dobre je z popiołu robić ten ług, tak jak swoiki so, stokany, te jedzenia takie, to tak sie myje dobrze, położyć do gu̯orcka i zrobić ten ług, i zagrzeje sie i tam troche sie pogu̯otuje, bo jak pu̯oleci do taki l’etni wu̯ody, pu̯otem może być goronco, to u̯on nie penknie, ale jak goronco woda i ten

swoik toto gu̯oronce – zaro penknie. […] Jak wu̯ojna sie ruszyła, to w Pu̯olsce naprzód była wu̯ojna […]. Mielimy tak, nie powiedzieć, [że] ni mielimy co jeś, tata na wu̯ojnie był konczientrowany, ale zachorowoł na reumatyzm i pokrzywiły sie mu rence, tak u̯o, i go dali do dom, a nichtórzy pu̯oszły z frontem, i nie przyszły nazod do dom. Tam jich zamkneły, bidowały, jeź nie dały, prizonieramy były. Rumuny za Rumunamy, no […], Rumun był w kraju rumuńskim, ale wzieny Mu̯oskale i Niemcy (B-K-80-2013).

Kolejna informatorka z opowieści rodzinnych zapamiętała powody migracji przodków na Bukowinę. Wpisują się one w XIX-wieczny nurt migracji zarobkowej powodowanej chęcią zapewnienia rodzinie lepszego życia:

Wiem, że mój teść i moja babcia to u̯one były tu wiency pod Rosjom, ale polsko była [ziemia], to u̯one mówio, [że] tam była bardzo posucha, tyl'o roki, i u̯one tu przyszły, przeszły granice, bo wiem mój dzidek mówił: my przyszli z tockamy. Tocki, powiado, co my se wzieni, nie wzieni my tu nic, przyszlimy tu na prace, na chuste my se położyli i przyszlimy z tockamy, żeby przyś tu pracować (B-K-78-2013).

Historia własnej rodziny zostaje w tej relacji przetransformowana na historię całej społeczności, której członkowie cechowali się zdaniem informatorki wieloma zaletami, pozwalającymi im stworzyć wyjątkową polską enklawę w Bulaju. W niniejszej wypowiedzi próbuje ona także zdefiniować pochodzenie nazwy „Mazury":

Zrazu mówiły: z Galicji. Na Galicji tam była Pu̯olska staro, w Galicji. […] I pu̯otem, jo wim, jak sie mówiły, że Madzury. Bo tam, gdzie Madzury, górale, tam była jedna wioska, co były Madzury. Tak sie nazywała wioska, Mazury. I stamtond, de la Madzury, Madzury, wszyskie mówiły Madzury. […] I tu wioska sie zrobiła Polaków, i tu Pu̯ol'aki dużo maj lepiej pracowały jak Rumuny. Zrobiły se domki maj ładnie, miały konie ładne, były pracowliwe ludzie, co przyszły. Bo przyszły, bo tu była Austria. I było wolno przyś tu do pracy. I tutej sie zrobiła… Pierszy roz sie zrobiło w Kacykach, co sól sie kopało, i sie robiła i droga. […] Przyszły u̯one pracować tutej, Polacy. Żeby se zarobiły. Bo w Polsce była wielgo posucha. I mój dziadzio mówił, babcia i dziadzio u̯opowiadały, zbirały takie nasienie z trawy, bo nie rodziło sie to, pszenica, jencmień, było tyl'o u̯o, była tako… i kłósia zbirały i to mliły tak w żarnach. I to jadły. Był straśnie głód. Bo tam była wielgo posucha, nie wiem wiele lat. I u̯one pozwoliły, bo to była Austria, i co mówiły: jak chcecie, idźcie. Przeszły tendy przez Rosji, i przyszły tu, bo to były na stary Pu̯olsce u̯ony, te co przyszły tu. I przyszły tu, by se zarobiły jeś. I jak pracowały u tych bogatych […], bojery sie nazywały wtedy, ale to były te bogate, i by u̯on jich wynajon i mówił: pracujcie, jak bedziecie se pracować u mnie, jo wom przedom pola, byście se kupili. I u̯one co mówiły: kupiwa se pol'e, ale żeby były razem tak. Maj były i w Mihowinach, były w Zacharesztach, w Mihowinach tyż było pare rodzin Polaków. [Teraz] Mało, już nie wiedzo po pu̯olsku (B-K-78-2013).

Okres przed repatriacją wspomina ona jako czas, w którym w Bulaju bezwzględnie dominował język polski, nie było wówczas także małżeństw mieszanych. Również dla jej rodziny repatriacja oznaczała wyjazd większości

bliskich, a jednocześnie prowadziła do osłabienia spoistości społeczności polskiej w Bulaju:

> My byli w Rumunii wychowane i było tyl’o Rumunów, a my w domu ino po p$^{u̯}$olsku rozmawiali. Wszyskie dzieci wiedzielimy, cało wioska tutej, bo przecież P$^{u̯}$olacy stond pojechały bardzo dużo, było czszy sto tych rodzin, pojechały do P$^{u̯}$olski. Co $^{u̯}$ostały my, dziewińdziesiont rodzin. Wszyskie wiedzielimy po p$^{u̯}$olsku. Moja mama zmarła, miała $^{u̯}$osimdziesiont szeŚ lat. Una po rumuńsku mówiła, ale jak tak coś, nawet nie dobrze, $^{u̯}$ona wszysko po p$^{u̯}$olsku. Una mówiła: jo sie z tymi Rumunamy ni moge rozmówić. Une tag były wychowane. Była tu wioska ino P$^{u̯}$ol’aki. Jo miałam brata, pojechoł do P$^{u̯}$olski tyż, miał szesnaście lat [...], siostry moji mamy wyjechały, były sztery siostry, wyjechały do P$^{u̯}$olski [...], moja mama $^{u̯}$ostała. Mama chciała, tak płakała, chciała pojechać. Tata nie chcioł, $^{u̯}$on był pieńć lat na w$^{u̯}$ojnie. On sobie tutej na Frumosach żył, niedaleko. I $^{u̯}$on mówi: jo byłem na w$^{u̯}$ojnie, i P$^{u̯}$ol’aków wiezo tam, dzie Dżermania... gdzie Niemców wygnały, tam Bielawa była, dużo Niemców. Na co bym szedem do cudzy chaty? Jag jo mom swój dom. I nie chcioł pojechać. Mama straśnie chciała. I my $^{u̯}$ostali tutej, było rodzin, my sie tak zg$^{u̯}$odzali do razu, sie pobirały ino P$^{u̯}$ol’acy (B-K-78-2013).

Kolektywizacja wiązała się dla jej rodziny, podobnie jak dla innych mieszkańców wsi, ze znaczącymi ograniczeniami i obniżeniem poziomu życia – jak wspomina, domy wolno było budować tylko w centralnej części. Wówczas też Polacy, którzy wcześniej żyli w zwartej grupie, zaczęli przenosić się do centrum i zyskali nowych sąsiadów, Rumunów. Równocześnie zlikwidowana została stara szkoła polska, a nauczanie zaczęto prowadzić w budynku szkolnym wybudowanym również w centrum wsi. Zdaniem informatorki to właśnie ten okres zadecydował o znaczących zmianach: w szkole i pracy dominował język rumuński. Wówczas też nastąpił kres etnicznej zwartości miejscowych Polaków – pojawiły się pierwsze mieszane małżeństwa polsko-rumuńskie:

> Wielo był kolekt^{l}iw, nie było wolno, by sie stawiały, ino by szły dali. I my – jożem była z moim mężem, to my siedziały w taki dolinie. Ale tam była gospodarka staro, nie było wolno, żeby sie stawiać. Ino jak było z [...] kolektiwu, byś wyszed, jak to mówiły $^{u̯}$one tutej, na... po polsku jak sie mówi... po rumuńsku czentru, żeby przyszły tu wszyskie, tak gdzie gościeniec by był. I tu tak my wyszli. Wszyskie rodziny powychodziły z dolinów tu. [...] I tak tu $^{u̯}$ostało pore rodzin, i my tak miendzy sobom, my sie zabawiali, mialimy szkołe polsko, tam była, tam sie zrobiła zabawa, tam sie zabawiały. I potem, jak sie zrobił kolekt^{l}iw, jeszcze było coś czszy l’ata, tam szkoła, i potem zmieniały jom tu, bo to była maj staro, nig nie chcioł rechtować, były dwie klasy ino, tak w dwach miejscach sie $^{u̯}$ucyły. I potym jak zrobiły ta szkoła wielgo, dały nom tutej jedne klase cy dwie, nawet nie wiem. [...] A późni jak sie zrobił kolekt^{l}iw, dzieci poszły do szkołów, pracowały z Rumunamy, pobrały sie z Rumunamy. Już który jag mioł troche szkoły, mioł, co tam se zdyboł, tam sie pomiszały. Al’e wielo jo pamientom, wielo to był Bulaj, nik sie nie wzion z Rumunem, ino Polaki miendzy sobom. $^{u̯}$One sie swarzyły, $^{u̯}$one sie gniwały, ale $^{u̯}$one sie pobirały, wesel’e co było – wszysko miendzy Polokami (B-K-78-2013).

Fot. 38. Mihalda i Jan Kwiatkowscy, Bulaj, 2017

Inna informatorka, która również spędziła w Bulaju całe życie, jak sama o sobie mówi, zawsze interesowała się historią. Stąd też w jej wypowiedziach pojawia się więcej szczegółów dotyczących czasu migracji Polaków na Bukowinę i miejsca, z którego pochodzili jej przodkowie. Próba pogodzenia zapamiętanych faktów (rodzina wywodzi się z Rzeszowa) oraz „mazurskiego" przezwiska stosowanego wobec Polaków przez miejscowych Rumunów, prowadzi do skonstruowania w narracji kategorii „Polski mazurskiej", zlokalizowanej gdzieś „u Rusinów", o której zdaniem informatorki opowiadają zapamiętane przez nią piosenki:

> Dziadki przyszły w tysionc i ᵘ̯osim sto sześdziesiont, siedymdziesiont, tak. Bo dziadek mój mioł sześ lat, jak przyszed. […] Wtencos przyszły Pᵘ̯ol'acy, bo to była Austro-Ungary. Było wᵘ̯olno. Z Pᵘ̯olski tockamy przyjechały, były takie bidne, co tockamy przyjechały tutej. […] Bo w Pᵘ̯olsce, tam na stary Pᵘ̯olsce, dzie to było, tam nie wolno było dzielić pᵘ̯ol'a. Jak było śtyry, pieńć dzieci, wiel'e dzieci było w tym domku, to jeden ᵘ̯ostajoł na gospodarce, wypłacoł tym drugim, a te drugie szły żyć po świecie. […] Moje dziadkowie to były ze Rzeszowa. Przyszły tu na Bukowine kupić se kawałek pᵘ̯ol'a. […] A dziadki moji matki – moja matka to była z ludzi bogatych. ᵘ̯One tam w Pᵘ̯olsce byli bogaci, ᵘ̯one tam sprzedali, przyjechali tu i nakupili dużo majontku. […] Pᵘ̯olska mazursko była dzieś tu pᵘ̯od granicom, u Rusinów, bo to przecież i Rusiny zabrały kawoł Pᵘ̯olski, te, Ukraina, po ukraińskom tamok dzieś tam były Mazury, to je śpiwka tako za Mazurke przecież. […] Słomianny dach, mazurski piach. Jakosik tak to przychᵘ̯odziło. […] Domy były pokryte słomom, żytnom słomom, a ziemia tam były, ziemia piaskowo (B-K-74-2013).

Poprzedzające nastanie reżimu komunistycznego repatriacje zdaniem informatorki objęły większość Polaków mieszkających w Bulaju. Jej wypowiedź zawiera także wskazanie przyczyn, które w wielu przypadkach były decydujące odnośnie do pozostania danej rodziny w Rumunii. Konieczność pozostawienia dorobku całego życia, czyli gruntów, dla wielu osób okazała się zbyt dużym wyzwaniem. Polacy bali się nowej, nieznanej sytuacji, jaka czekała ich po przyjeździe do Polski; nie byli także przekonani, że wojna skończyła się na dobre:

> Bo pirszy roz to pu̯ojechały ino z walizkom, za bagażnikiem, cy jak tylko z tym pu̯ojechały. Ubranie i to, to pu̯ojechały takie bidne i młode. Bidne, co ni miały nic, to z dziećmi mało pu̯ojechały. A późni pu̯ojechały bydło, konie, krowy, u̯owce nawet pobrały se. […] Noz ino czszydzieści sześ rodzin zostało tu, a było powy sztery sto rodzin. […] Tata nie chcioł jechać. Mój u̯ojciec mówił: a jak sie u̯odwróci jako wu̯ojna? u̯One nos nie dajo na pu̯olsko ziemie. u̯Ony nos dajo na niemiecko ziemie. […] Tam Niemców wygnały, a Pu̯olaków u̯obsiadły. Jak sie Niemcy wkiedy rozburzo? I dadzo, zrobio wu̯ojne? I my gdzie pójdziemy pu̯otem? […] I u̯ojciec mówi: ja napracowoł sie w Ameryce, bo tata mój był w Ameryce, pracowoł, zarobił pieniendzy i tu kupił pu̯ol'a, kupił tego, postawił dom – jo tero pójde? (B-K-74-2013).

Za najbardziej traumatyczny okres w życiu własnym, jak i całej społeczności, uznaje ona czasy kolektywizacji. W jej odczuciu były to lata powszechnie odczuwanego niedostatku i upokorzeń, które, jak twierdzi, na zawsze zmieniły również charaktery ludzi. W okresie tym jednak mieszkańcy wsi wznieśli kościół, co informatorka uznaje za niezwykle ważne wydarzenie dla społeczności:

> Jag my siedymnaście kilometrów szli piechtom, tam gdzie my pracowali, na pol'e i nazod. Wieczór wszysko nieśli w rence, to dwadzieścia sztyry kilometry my szli w tamte i nazod. Nik nam nie położył, żeby my na cym pu̯ojechali, żeby my coś mieli cemsik, tak my cienżko pracowali. Cemu my doszli tak, co my doszli? Jezdeśmy chore, jezdeśmy zniszczone. Bo nos tak komunisty zniszczyły. Bo wszyskie kradły, wszyskie jadły, wszyskie te, sekuritatia co była, to te komunisty maj byli płacone dobrze, mieli wszyskiego, a my to dostawali pół u̯oka u̯oliwy na miesionc, tyl'o my fasowali, i pół kila cukru na miesionc. I ryżu, raz na czy sztery miesionce kilo ryżu. Tyl'o my dostajali ino. A pu̯ol'e nom zabrali. My nie mieli ino pare arów pu̯ol'a kol'e domu, a reszte my musieli pracować tamok u nich. I nom i dawali jeno dziesieńć u̯od sta. Z ty wszyski pracy, […] to czsza było u̯uczszymać se rodzine, dzieci, bydło. Czszymali my krowe, czszymali my bydło, bo i nie wu̯olno zażnońć. Ciel'e czy byki, bo by był człowiek zażnoł, by se pu̯ozwolił kawałecek miensa, tylko mieli my, że świnie i kure możno było zażnońć. […] I w kołchozie pomagali mi dzieci pracować, bo taki kawoł pu̯ola, wiel'o ci dajo u̯uny pracować, to jeden som se ni móg dać rady, ino musioł ci ktoś pomóż. A mąż tyż pracowoł na pegierach. U nos pegiery były i ten kołchoz. I u̯un tam pracowoł. To szed rano i przychodził w nocy. Nic ni móg pomóż. A w doma to czsza było wszysko zrobić. […] Bo czsza było wszysko u̯oddać. I pu̯otem my dostouły te dziesieńć u̯od sta. To tam na pu̯ol'e i ta kukurydza, i te kartofi, te ziemiaki, to wszysko stoło tamog i stoło, jaż zezieleniało i sie znawiało, i to ludzie jadły, musiły zjeś. Tu wkoło zabrały pegiery. Te nasze pu̯ol'a dobre, co

> były tutej, tu po ty stronie i po tamty stronie […], a nos, tych bidnych gupich ludziów, posłali tamok, w tako doline, w takie pu̯ol’a tam dal’ekie. Temu my śli tamok. […] I teroz, co była ta rewolucja, to nam u̯oddały te pu̯ol’a nazod. […] Ja ku̯osiłam. Po wszyskich tych pu̯ol’ach, po górach-em chu̯odziła ku̯osić, i moja siostra ku̯osiła, i drudzy, ku̯osilimy dla bydła, bo nie było co dać jeś, i to tyż dzielilimy, jageś dziewiećń kopek siana u̯ukosił, to jedna była twoja, ta dziesionto. […] Tak cinżko było. Że ja nie chce nigdy se przypomnonć. Mie głowa bu̯oli, mie sie źle robi, jag jo rozmawiom za te casy, jag my przeżyli cienżko. […] Z Bogiem ludzie przeszły. My wtencos se kościół wybudowali tutej (B-K-74-2013).

5.2. Dom i sąsiedztwo

Część Polaków w Bulaju deklaruje używanie gwary polskiej w kontaktach rodzinnych i w relacjach z sąsiadami, ale w żadnej z tych sfer język polski nie jest dominujący, o czym świadczą ich wypowiedzi i czego dowodzą moje obserwacje. Tylko przedstawiciele najstarszego pokolenia uznają, że język polski powinien być obecny w życiu codziennym społeczności polskiej, ale jego funkcję przejął język rumuński. Przyczyny takiego stanu rzeczy diagnozują sami: należą do nich wzrost liczby małżeństw mieszanych, edukacja dzieci w języku rumuńskim, konieczność życia w społeczeństwie rumuńskim i posługiwania sie językiem rumuńskim na co dzień, wreszcie sytuacje, w których nie potrafią znaleźć w gwarze odpowiednich słów do wyrażenia własnych myśli.

Jedna z informatorek zauważa znaczącą różnicę pomiędzy tym, jak sytuacja języka wyglądała niegdyś, i stanem obecnym:

> Czsza i po rumuńsku wiedzieć, bo my tu miszkamy w Rumunii, ale nie tak, żeby po rumuńsku wszysko. Downo były takie Rumuny, co były somsiady z Pu̯olakami, i naucyły sie po pu̯olsku, tak mówiły jak Pol’aki. A teraz nasze nie chcom mówić (B-K-68-2013).

W wywiadzie będącym źródłem powyższego cytatu pojawia się też kwestia nazewnictwa tutejszej gwary, gdy do rozmowy włącza się syn informatorki. Polacy w Bulaju nie „mówią”, tylko „radzą” (por. Krasowska i in., 2018, ss. 111–115). „Radzenie” jest jednocześnie synonimem muczenia krowy[7]; stąd też „radzenie” w Bulaju jest powodem żartów innych grup Polaków osiadłych w Rumunii:

> R1: Sie nie radzi, to sie zapomino…
> R2: Radzi? Waka radzi. My tu rozmawiamy. Nichtóry tak sie śmiejo, że sie rozmawia, a tu u nos nie: radziłam z niem. Radzi? Waka radzi, bo to po rumuńsku jak meczy, mrucy, to radzi waka. My rozmowiowa, Pu̯oloki, a tu waka radzi. Co zrobić? Jak my w Rumunii, musieli sie dać jedni z drugim, pomiszały sie. Jak sie pomiszały,

[7] Rum. *a rage* – ‘ryczeć’ (o zwierzętach i przenośnie).

Fot. 39. Piotr Felik z kociubą, Bulaj, 2017

> to sie, no – zapomni człowiek po pᵘ̯olsku potem (R1: B-M-39-2013, R2: B-K-68-2013).

Podobne spostrzeżenia pojawiają się także w wypowiedziach innych informatorów, np.:

> My tutej radzimy, rozmawiamy, wiecie. Bo my wiemy radzić. A te niektóre Pᵘ̯ol'aki, co som z Sołońca, z Kacyk, godajo, że radzi – waka radzi, krowa rycy. Bo to nos maj przezywajo Madzury. Tak se wzieny niektóre stare ludzie, wicie. Madzury. Bo te Rumuny przezywajo nas Madzurisztia (B-K-80-2013).

Polacy w Bulaju zdają sobie sprawę z tego, że ich mowa różni się od języka ogólnopolskiego, ale także od gwary, jaką posługiwali się ich rodzice czy dziadkowie. Powodem takiej sytuacji jest przede wszystkim dominująca rola języka rumuńskiego w sferze domowej, nawet jeśli np. współmałżonek również jest Polakiem. Rumuński stał się także głównym (a przeważnie jedynym) językiem używanym przez najmłodsze pokolenie:

> Nasze nie so takie pᵘ̯olskie słowa. Tam my sie ᵘ̯ucyli. Sie pomiszało: dwa słowa pᵘ̯olskie, jeden rumuński, [z żoną rozmawiam] i tak, i tak, jak przydzie lżej. [Z sąsiadami] wiency po rumuńsku, […] bo dzieci po polsku… trudno. Matka po rumuńsku, z ᵘ̯ojcem po rumuńsku… z dziadkiem maj mówi. Mówi: dziadziu, nie wiem co [to znaczy] (B-M-62-2013).

Zmiany w zakresie używania kodu wynikają najczęściej, jak oceniają sami informatorzy, z coraz większej liczby małżeństw mieszanych oraz dominacji

języka rumuńskiego w życiu społecznym. Przemiany, jakie zaszły w strukturze społecznej w XX wieku (urbanizacja, centralizacja, uprzemysłowienie), spowodowały, że Polacy, żyjący dotychczas we względnej izolacji (zajmujący się pracą na roli), coraz częściej musieli wykorzystywać język rumuński w kontaktach społecznych:

> Dużo pobrały se małżonki Rumunki. No i te, co se wziny małżonki Rumunki, to już nie rozmawio sie. No bo matka $^{u̯}$ucy dziecko po rumuńsku. Do szkoły rumuński, wszysko po rumuńsku. No, uczo po p$^{u̯}$olsku, ale to dziecko pote^{y}m wyrośnie, wszysko zapomni, bo jak sie wszysko mówi po rumuńsku, to gubi sie wszysko (B-K-74-2013).
>
> P$^{u̯}$ol'aków [było] dużo, to sie nie miszały z Rumunamy. Jak zrobiły jakie zabawy cy co, to Rumun ni mioł co szukać u P$^{u̯}$ol'aków ani P$^{u̯}$olok u Rumuna. Biły sie… Ale już późni po sześdziesiontym drugim lecie, jak już zaceno robić sie fabryki, młodzież wszysko szła do fabryki pracować i tam wszysko zrobiły sie kolegi, towarzystwo, nie wiem co (B-K-80-2013).

Mieszkańcy Bulaju w wywiadach często podkreślają odrębność swojej mowy. Porównują ją nie tylko z językiem polskim, z jakim stykają się w mediach i np. podczas Dni Polskich lub w czasie wyjazdów do Polski czy rozmów z Polakami, ale także z językiem, jakim posługują się mieszkańcy innych polskich wiosek. Czasami wnioski wypływające z takiego porównania prowadzą do poczucia zakłopotania (gdy uznają, że nie mówią po polsku prawidłowo lub odpowiadają na pytania dotyczące umiejętności czytania i pisania w języku polskim), innym razem zaś stają się powodem do dumy. Umiejętność posługiwania się „własnym słowem" niezmiennie stanowi dla nich ważny dowód ich odrębności. Podkreślają, jak duży wysiłek w przeszłości należało włożyć w to, by nierzadko mimo przeszkód posługiwać się gwarą, a także przekazywać jej znajomość dzieciom. Zdają sobie sprawę również z tego, że coraz mniej osób jej używa:

> U nos maj so skurcone mowy. Bo jo sie patrze telewizoru: w P$^{u̯}$olsce rozmawiajo inacy. […] So takie słowa, co tak: woda, mliko, to tamto, al'e so nichtóre, że ni moge sie rozumieć. […] Śpiwki my tero [nawet] zapomnieli stare […]. Tag o rozmawiowa, rozmawiamy, wicie, bo z domu – $^{u̯}$ojcowie byli P$^{u̯}$ol'aki, i my tak w kupce rozmawialimy po p$^{u̯}$olsku. My stare, $^{u̯}$osimdziesiont roki mowa. […] Maj były P$^{u̯}$ol'aki takie. Były męże, co były na w$^{u̯}$ojnie, to wiedziały po p$^{u̯}$olsku, wicie, ale sarako umarły (B-K-80-2013).
>
> Bo my mówimy tak jak tutej u nos we wiosce, nie jak w P$^{u̯}$olsce (B-K-78-2013).
>
> Nieroz powisz słowo po polsku, reszte po rumuńsku, zamiszosz, jakby była kukurydza ze zimniokami (B-M-64-2013).
>
> Bo wisz, i w P$^{u̯}$olsce sie nie rozmawio wszendzie jednako. Miałam bratowo i $^{u̯}$ona była na stary P$^{u̯}$olsce, w góralach. I $^{u̯}$una z namy sie dobrze rozmowiała. I $^{u̯}$ona z namy dużo rozumiała. Bo mówiła, że góral'e mówio tak wiency jak my tu mówimy. To mało chtóre nie… jag my mówili sapa, $^{u̯}$ona mówiła tyka, inacy, inne słowa (B-K-78-2013).

Najmłodsza z moich informatorek mieszkająca w Bulaju poznała gwarę polską w domu. Jej rodzice i wszyscy dziadkowie byli Polakami. Po skończeniu szkoły średniej wyjechała na studia do Polski, gdzie przebywała rok, a obecnie pracuje w Suczawie. Na co dzień ma kontakt z językiem ogólnopolskim, z którym styka się w pracy zawodowej. W jej mowie zauważyć można ślady wymowy gwarowej, jednakże najbardziej znacząca jest interferencja języka ogólnopolskiego i rumuńskiego. Pamięta, że w okresie wczesnego dzieciństwa językiem dominującym w domu rodzinnym była gwara, i dostrzega zmianę, jaka zaszła na przestrzeni lat. O swoim języku mówi następująco:

> W domu najpierw. Z babcią, z dziadziem rozmawialiśmy po polsku. Potem w szkol’e. Al’e zawsze co w domu sie najwięcej rozmawiałam z babcią i dziadziem, bo w szkole już nie tak wiele studiowaliśmy język polski, o robiliśmy zawsze alfabˡet. Ciągle od alfabˡet. Ja w domu sie nauczyłam sama też czytać po polsku. Polska rodzina. Nie wiedziałam ani jednego słowa po rumuńsku. Naprawde. Bo do czszech latach uczyłam sie tylko po polsku. W szkol’e sie nauczyłam [rumuńskiego]. Z dziećmi rozmawiałam. I pytałam wszysko, co oni mówiom, i potem… Ale teraz najwiencej rozmawiamy po rumuńsku w domu. Czasami ide do babci, to rozmawiamy po polsku, a tak już… pół po rumuńsku, pół po polsku rozmawiamy. [Z sąsiadami] Nie rozmawiamy po polsku, bo oni so Rumuni. Nie wiedzą język polski. Wszysko po rumuńsku. […] Kiedy byłam mała, to myślałam po polsku, a teraz myślę po rumuńsku (B-K-27-2017).

Jak zauważa ta informatorka, gwara nie jest już obecna w życiu społecznym. Sądzi, że jej rodzina należy do ostatnich, w której mówi się po polsku. Gwary używa także w kontaktach z najstarszymi mieszkańcami wsi pochodzenia polskiego, najczęściej z tymi, którzy należą do najbliżej rodziny:

> Mieszkają w Moarze około trzysta pięćdziesiąt osób, które są katolicy. Niewiele z nich zna język polski, może są dwadzieścia, dwadzieścia pięć rodzin, które znają język polski, takie stare już ludzie, są rodziny, które jeden z mężów, mąż albo kobieta zmarła i zostali po jedny. I ostatnio dzieci nie wiedzo tak język polski, bo w domu sie nie rozmawia, tylko… w moji rodzinie sie tak rozmawia po polsku i babcie stare, które znajo tak od małości język polski. Czas leci, język polski już nie trwa tak, jak było kiedyś (B-K-27-2017).

Inna informatorka, która skończyła studia w Polsce, a aktualnie pracuje w Suczawie i również na co dzień posługuje się wyuczonym językiem ogólnopolskim, nauczyła się gwary w dzieciństwie i była ona dla niej językiem prymarnym. Po rozpoczęciu nauki szkolnej gwara w sferze domowej w jej domu rodzinnym została zastąpiona przez język rumuński, co zdaniem rodziców miało ułatwić dzieciom (jej i jej bratu) proces edukacyjny. W przypadku tej informatorki można mówić o atrycji – jak wspomina, kiedy wyjechała na studia do Polski, pamiętała tylko kilka polskich słów. W jej mowie nie ma żadnych interferencji gwarowych; w pełni zdaje sobie sprawę z różnic pomiędzy

gwarą a językiem ogólnopolskim i stara się eliminować własne naleciałości gwarowe. Mówi ona także o niechętnym stosunku najmłodszego pokolenia do nauki języka polskiego:

> Ja pochodzę z rodziny stuprocentowej polskiej, i mama, i tata są z rodzin pochodzenia polskiego, moi pradziadkowie przyjechali tutaj do Rumunii. Spod… gdzieś z regionu Tarnowa. Tarnów, Rzeszów, gdzieś tam, ten region. W domu do szkoły, do szóstego roku życia rozmawialiśmy tylko po polsku, jak poszłam do przedszkola, to mówiłam po polsku. A później zaczęliśmy mówić po rumuńsku w szkole, […] jak zaczęliśmy chodzić do szkoły, to coraz mniej rozmawialiśmy po polsku. Jak pojechałam na studia do Polski, to znałam tylko kilka słów.
> *Czyli zapomniałaś tego języka?*
> Tak.
> *Czy w szkole miałaś język polski?*
> Nie było polskiego. Przez chyba tam rok chodziłam w Moarze. Do Moary chodziłam. Była ta pierwsza pani […]. Z panią Małgorzatą Iwaniec chodziliśmy, ona oddzielnie dla nas, dzieci, które uczyliśmy się w Suczawie, robiła zajęcia. Godzinę w tygodniu. W szkole.
> *Dużo was chodziło?*
> Pięć, sześć osób. […] U nas była mała grupa dzieci, pani wychowawczyni wiedziała, że jesteśmy pochodzenia polskiego, tak że prawdopodobnie ona na początku się nauczyła kilka słów od nas. Bo my mówiliśmy chyba przez pierwszych kilka miesięcy po polsku raczej. Między sobą, ale i do niej też. Bo tak przyzwyczajeni byliśmy. […] Z dziadkami tam rozmawialiśmy, ale taką w sumie gwarą, bo nie czystym polskim. Bo jak tam pojechałam do Polski, to widziałam, jakie są różnice między tym, co my mówimy, a jak się mówi poprawnie po polsku. Bo już były niektóre słowa takie zrumunizowane. […] Później dużo dzieci Rumunów chodziło na język polski, ponieważ miały możliwość wyjechania na kolonie. To dla nich była bardzo taka… (okazja). […] Była możliwość wyjechania do Polski na stypendium. I złożyłam dokumenty, i wyjechałam. Złożyłam i tutaj też dokumenty. Miałam rok językowy, później pojechałam na studia […]. Skończyłam dwukierunkowe studia, bo sobie wybrałam na trzecim roku drugą specjalność. I mam dwie magisterki zrobione […].
> *Czy rozmawiasz ze swoimi dziećmi po polsku?*
> Próbuję, ale… Kilka słów umie, umie liczyć, umie kolory, wierszyki uczy się, ale żeby rozmawiać, to nie. Nie chcą. [W Bulaju nie ma dzieci, które mówią po polsku], tylko ci, co się uczą w szkole po polsku, ale to jest tak jak język obcy (B-K-41-2017).

Inny informator, będący w podobnym wieku, posługuje się gwarą bulajską. Okres jego edukacji szkolnej przypadł na czasy, gdy nauka języka polskiego nie była prowadzona, a on sam znajomość tego kodu wyniósł z domu rodzinnego i posługiwał się nim w rozmowach z rodzicami, którymi się opiekował aż do ich śmierci. Ożenił się z Rumunką i gwary obecnie używa rzadko, w rozmowach z miejscowymi Polakami z najstarszego pokolenia. Ten mężczyzna również wyjaśnia powody, dla których jego dzieci nie uczą się języka polskiego:

Fot. 40. Mieszkańcy Bulaju na dożynkach w Nowym Sołońcu, 2019. W centrum ks. Iulian Ceobanu i wójt gminy Moara Edward Ferdynand Dzimiński

> Ale co, dzieci dzie pójdo. Jo dałem dzieci do miasta. Na jedno szkołe. Ten dał na drugi szkołe. So na… nie ma dzie sie ᵘ̯ucyć. Jedno sie ᵘ̯ucy rano, jedno sie ᵘ̯ucy po południu. […] Mówiłem dla dzieci: uc sie po polsku. Ale nie chce sie ᵘ̯ucyć. Co moge zrobić? Mówie, gdzieś pójdzie, bedzie sie pytać: jak masz nazwisko? A co jesteś? Polak? Wisz po polsku? Nie. Jezdeś durny jak byk (B-M-45-2017).

Materiałem zawierającym wiele cech gwarowych charakterystycznych dla „radzenia" w Bulaju są wypowiedzi dotyczące dawnej obrzędowości i tradycji. Jednocześnie można w nich zauważyć interferencję gwary i języka rumuńskiego, zwłaszcza jeśli chodzi o zapożyczenia leksykalne (cytowane informatorki wśród tradycyjnych potraw bożonarodzeniowych wymieniają np. *masliny*, czyli oliwki, które do kuchni miejscowych Polaków trafiły już w Rumunii). Poniższa wypowiedź ilustruje zmiany, jakie zaszły w obrzędowości – według wielu mieszkańców Bulaju dawne zwyczaje odchodzą (bądź już odeszły) do przeszłości:

> Na pust to robio gołombki z ᵘ̯oliwom, bez miensa, robio pierogi z kapustom kiszonom, krajano, smażono, pszenice, co sie gotuje […]. [Na Wigilię] zgotuje sie pszenice, nie tako rzodko bardzo, jak kto lubi, kładzie sie orzechy, mlite, takie kawałecki, orzechy, so te… rodzynki, te figi […]. I opłatek jak sie ᵘ̯omało, sie zładowało stół, zmówiły pocirz, jedzenia… śliwki suszone i jabka krajane, tak my krajali. Dobre było toto, dobre. Gruszki takie suszone i gruszki mal'uśkie takie w piecu suszylimy

i na bl'achach, i potem wyciągali, wyschły, to kładlimy tak na strychu, na deszkach, by to nie zapl'eśniało. I potym jak na Wilije, i po tym jak zostało, i po Bożym Narodzeniu. Babka nom to godała, to dwanaście jedzeniów. Ryby, śl'edzie. […] To wszysko na stol'e sie kładło i świcki sie zaświciło […], mówiły sie pocirz […], i opłatek, kładli miodu, tak dwa kawałecki o do kupy […], jag nie było miodu, to było cukru. […] Na stol'e sie kładło, to tata tak z Mihowin wiedzioł, i mama, w domu, te sianka troche pod ^{u}obrusem, tak Pan Jezu, i wiązecke siana pod stołem. Jak Pan Jezus sie urodził, urodził sie w stajni. Tata kład z mamom te pszenicy, ziarka. I potem aż do Czszech Króli stało. Moja teściowo to wysywała mnie [po siano] i to brało sie i takie słome z żyta, związało sie troje i kładło sie tak kol'e stołu, kol'e łóżka, gdzie jak stół był. I potem jak już na Czszech Króle, to brało sie to sianko i prendko wyzbirały do dnia rano na Czszech Króle, bo przychodziły takie chłopaki i poliły na śmiecie, na zbytki, na śmiecie. […] Brały to tako siecke, plowy, sypały na zbytki na ziemie, gdzie dziewochy byli, zamieto po domie. […] Snopek dawały, by wionzać krzok. Na krzoka, na drugiego krzoka, co by rodził, rodził krzok. Przepowiadki takie. A jak zasiwały. Tu tero nie zasiwajo na Nowy Rok. Przódzi to ch^{u}odziły dzieci z zasiwaniem, to dawały jim jabłek, gruszek, bo to nie było tak piniendzy, mało kto dawoł. I to zasiwały pszenicom na sceńście, na zdrowie, na Nowy Rok, by sie rodziła pszenica i groch, żyto jak koryto, proso, by nie chodzili boso, buraki jak żydoskie chodaki. Byli w kościele, widziały wesele, Panna Syna porodziła, w żłobku położyła, pan mal'uśki poczszebuje piel'uszki. Ido do chaty: dziń dobry, pochwolony, pochwolony sie godało, i zasiwoł, mioł pszenice w kieszeni, w jaki torbie tamog i zasiwoł. Były takie dzieci. […] Chodziły z kolendom, na Wilijo, na Boże Narodzenie […]. Było fajnie. Nie było telewizorów. Cekały dzieci, żeby poszły gdzie. A na Wielganoc to chodziły ^{u}obliwać. To kawal'ery to szły… jak sie mówi na te parfune… woda ta… kolonka, ja. To l'ona woda, no, dawały jedzenie, picie kawal'erom, a dzieci takie o, to dawali jaja, pisanki. […] Downi to chodziło sie za kolendom. Takie gospodorze. W pirszy wiecór nie. Tak już nad ranem to maj przychodziły […]. A na drugi wiecór schodziły sie po dwie familie, czszy, ́styry, kolendowały. Śnigi były wielgie, to szły, doamne, po dwa, czszy kilometry, tutej, tutej… Domy były takie maj rzadkie, nie było tak domów dużo (jak) tero je, to chodziły, jadły, co miały, co nie miały, piły. Downi dwanaście jedzeniów to tak były: gołąbki na pust, pszenica, pierogi, masliny, śliwki… […], fasol'a, śledzie, suski, śliwki, grzyby, bosz pośny z ^{u}oliwom, kładli grzyby do boszczu, z fasolom, z kluskamy. […] Czsza było dwanaście jedzeniów (B-K-80-2013).

Inna informatorka opowiada, jak obecnie wyglądają święta. Ona sama dba o to, by obchodzono je zgodnie z tradycją, nawet jeśli oznacza ona łączenie elementów kultury polskiej i rumuńskiej:

Gotujewa tak. Na Wilijo sie robi pierogi z kapustom, pierogi z powidłem, wis, co to powidło? Robi sie bosz taki z grochem, chto chce, robi hałuszki, sie mówi hałuszki? Nie. My to mówimy sarmale… Gołombki, zawsze my mówili, gołombki. Sie robio gołombki, ale wszysko pośne, żeby było dwanaście przyprawów. Pszenice sie robi z makiem i z miodem, robi sie kompot ze śliwkamy, i z jabkamy, robi sie rybe, i jes ślidź, sie robi naprzód tak z cebulom, robiwa grzyby na Wilijo…[…]. I to sie przynosi ^{u}opłatek, wszyskie mówiwa pacirz. Cało rodzina sie zejdzie z dziećmi i to wiecór… nie ji sie dużo razy, my stare nie jiwa, ^{u}ony jedzo we dnie. Ale to żeby pośne było. […] Na Wielganoc […] my idziewa ześwieńcić. W sob^{u}ote, tak, to i my świeńciwa.

Fot. 41. Rozmowa po polsku, Bulaj, 2019. Mieszkanki Bulaju (od lewej): Stefania Zaraza i Józefina Białek; w środku autorka

> W Pu̯olsce sie świeńci? [...] To sie kładzie... Tak, robiwa przyprawy, bo jagnie żeby było. Tak, żnie sie jagnie, żeby przyprawić, przypiecesz go, ale to sie ji na drugi dzień. [...] A w niedziele jiwa rano, to sie zbirajo wszyskie do stołu. To sie robi szynke, kiełbase, robi sie, jak to mówimy, kasz [...]. I jajka! Sie robi i mal'owane, i takie jajka. Kładziewa szynke, masło, kładziewa kaszu i kładziewa kiełbasy, i masliny, jak sie nazywajo po pu̯olsku? Chleb robiwa i robiwa tako pasecke ze syrem. Ubrano, fajno robiwa. I to tak mówio, masłem jo nadziejemy i sie świeńci, kładzie sie do ku̯ościoła i sie świeńci. Kładzie sie sól [...] buraki cerwone tak z krzonem, i kawałecek krzonu sie kładzie. Nie kładziewa, nie świeńciwa u̯ocet, ino kładziewa u̯ocet do buraków, do szałaty. [...] I to sie ji rano. [...] Ale robiwa i studzieniec, robiwa i hałuszki. Studzieniec, no jak sie mówmy, gotuje sie, zażnie sie... to z koguta najwiency... jak sie nazywo po pu̯olsku? [...] Najwiency z koguta wychodzi, a jak nie, to mosz bydlence mienso abo świńskie. [...] To u nos sie mówi studzieniec, my Pu̯ol'acy, a u̯one Rumuny mówio raczituri (B-K-78-2013).

Informatorzy często nie znają lub nie pamiętają polskich nazw produktów używanych w kuchni i kupowanych na co dzień. Tego typu wypowiedzi obrazują aspekt różnic, jakie w świadomości informatorów istnieją pomiędzy gwarą a językiem ogólnopolskim. Sygnalizowane są one, podobnie jak w cyto-

wanych wcześniej wypowiedziach, przez określenia „u nas sie mówi”, „u was/w Polsce się mówi”:

> U nos to mówio zarzawˈat, biero sie i za jenzykiem rumuńskim, za słowamy rumuńskiemi, no ładujo tam na zime, pietruszka, marchew, rozmaite zielenizny, papryka… Papryka mo wiencej słów, ta maj mniejszo to ardˈej, a te drugie takie okręgłe to gogoszari, ardˈej so te jute takie, ardˈej juc’i, a maj so takie papryki podugowate, kapia sie nazywo (B-K-78-2013).
>
> Jak se kupisz afinate, to u̯ona ma u̯osiemnaście procˈent w sklepie. A jak se kupisz afinate na czterdzieści pińć, pieńdziesiont procˈent, to bedziesz śpiewać słodko. […] Już so afiny. Kupiwa dwa, czszy kilogramy afinów, kilograma spirytusu, położywa do butli i mosz te swoje afinate, dołożysz cukru. […] Bo jak chcesz jagódki u̯ostawić, to jez insza, inna ta [receptura]… to tak se położysz. Położysz se do butli spirytus i afiny, i cukru. Ale późni […] musisz afiny położyć świże, w alkoholu, i une u̯ostano twarde. Bo tak jak je położysz w cukru, i w ten, to u̯ony sie rozl’ezo. […] U nos kładziewa no… do damidżiany, do… butli, jes ze szkła. Jak sie u wos mówi? […] Położysz rzond afinów, położysz rzond cukru, i dopiero. No to sie stoi i sie topi. Do słonka by stało, do ciepła. Wychodzi syrop. Ten syrop… jak już wyjdzie syrop na wirzch, to wyciśniesz syrop do wody. A późni dołożysz cukru i jak jeszcze czsza bedzie, możesz… ale nie czsza drugi roz, nie czsza wody dołożyć, ino cukru. […] Jak późni toto zrobisz, ten sirˈop, to weźniesz drugi afiny i włożysz je do spirytusu. I uny u̯ostajo twarde. I to zalejesz do butli (B-M-62-2014).

Mieszkańcy Bulaju są świadomi tego, że razem z nimi odejdzie znajomość języka polskiego. Zdarza się, że jako bezpośrednią przyczynę tego stanu rzeczy wskazują także brak dbałości Polaków o przekazywanie języka dzieciom i wnukom:

> Nie wiem na pewnie, al’e tak-em zrozumiała, że maj som, ale nie chco sie u̯ostajać na jenzyk polski. Som, co Rumuni ostajo, rumuńskie dzieci maj ostajo i sie u̯uco. To należy za u̯ojców. Jak u̯ojcowie nie ich siłujo, to dzieci [nie uczą się polskiego]… (B-K-78-2013).
>
> Tero to wszysko po rumuńsku, nik nie chce słowa powiedzieć. […] Jag nie wi dziecko pu̯o pu̯olsku, nie nau̯ucyła go matka, u̯ojciec i to, to ani bym go na wyciecke nie brała do Pu̯olski, po co, jezdeś z Rumunii, siedź tu. Uny nie chco, sie wstydzo. Jo wiem, tu takie som. u̯Ojciec, matka Pu̯ol’aki, a u̯ony po rumuńsku… (B-K-85-2013).

Mieszkańcy Bulaju zdają sobie sprawę, że gwara, której obecnie nie przekazuje się młodszym pokoleniom, nie przetrwa. Sami najczęściej używają jej niemal wyłącznie w rozmowach z najstarszymi mieszkańcami wsi, jako formy okazania im szacunku:

> Mie nie wstyd ze swojem słowem, choć dzie bym na wiosce… i tu som Rumuny, rozmawiajom. No, najde sie z Polakiem, porozmawiom po polsku. Som ludzie starsze ode mnie, co jest jakoś przyjemnie mu, że może z kiem porozmawiać po polsku. Bo już sie straci (B-M-64-2013).

5.3. Nauczanie języka polskiego a gwara

W relacjach informatorów w Bulaju pojawiają się wspomnienia dotyczące nauki szkolnej z ich własnej młodości i dzieciństwa. Najczęściej dotyczą one okresu, który dla edukacji w językach mniejszości był najbardziej dotkliwy, czyli II wojny światowej i czasów reżimu komunistycznego. Jak wynika z tych wypowiedzi, nauka języka polskiego (a także polska tożsamość) postrzegana była jako przeszkoda w awansie społecznym:

> Mój mąż sie ᵘ̯ucył po pᵘ̯olsku, jo sie nie ᵘ̯ucyła po pᵘ̯olsku, ino po rumuńsku, bo potem, jak przyszły Niemcy, tutej z Rumunamy czymały, nie chciały, [żebyśmy] my sie ᵘ̯ucyły po pᵘ̯olsku, i mogłeś sie ᵘ̯ucyć jak najdobrze, al’e jageś był Pᵘ̯ol’ok, cie nie przyjeni do szkoły. Bo Rumunia cymała z Niemcem. I Niemiec… była wᵘ̯ojna i były złe na Pᵘ̯ol’aków, i nie chciały. Mój mąż sie ᵘ̯ucył tak dobrze! Straśnie mioł pamieńć. Ni móg póś. Jedno dziecko miały [jego rodzice]. Ni móg póś do szkoły, bo za to, że był Pᵘ̯ol’ak. Nie móg póś dali. Tu zrobił siedem roki, ale żeby móg dali – nie móg, nie było wolno. Pᵘ̯olaków nie przyjmowały. Rumuny czszymały z Niemcem. Pᵘ̯otem, jak wojowały Rumuny, Niemcy przegrały, ᵘ̯one zaceły czszymać z Rusinamy. […] Niemcy były złe na Pᵘ̯olaków. A Rumunia była pod komandom niemieckom (B-K-85-2013).

> [Szkoła była] na dolinie. Jo tam po rumuńsku ucyłam sie i po pᵘ̯olsku. Jo śtery klasy robiłam do szkoły. I to było pᵘ̯o wᵘ̯ojnie, i mama mie chcieli dać do nauki do krawcyni […]. Sie robiło siedym klasów, ja, tutej tyż sie robiły, w ty szkol’e. I były dwie kamery, w jedny kamera ucyła sie pirszo, drugo, trzecio i cworto, a drugo kamera były pionto, szósto, siódmo. Czy klasy były. Ale jo nie maj ucyła sie. I poszłam do naᵘ̯uki. […] Ale tak pise dobrze po rumuńsku, wicie, jo lubie pisać. Po pᵘ̯olsku? Tero nie wim te litery […], bo to „sz” je inacy, tak jak by było napisane, po pᵘ̯olsku, i potem i po rumuńsku, abo po rumuńsku, po pᵘ̯olsku, bym sie paczszyła, ᵘ̯o co chodzi, no. […] Mom córke i syna, to ᵘ̯one tyż ᵘ̯ucyły sie śtyry lata w ty szkol’e pᵘ̯olski, to nie wim, jedne gᵘ̯odzine na tydzień sie ᵘ̯ucyły pᵘ̯o pᵘ̯olsku, a wszysko pᵘ̯o rumuńsku. […] Uny wiedzo, normalnie, dobrze, ale sie pobrały, córka sie wydała za Rumuna, syn wzion Rumunke. […] So nichtóre, że mondre so, że chco sie naᵘ̯ucyć inszy jenzyk. My jak przyśli, maj tu dawno, były te Pᵘ̯ol’aki maj mni, to te Rumuny nie tak były kotentne, żeby chto radził pᵘ̯o pᵘ̯olsku […]. Mom tu jednego wnucka ᵘ̯od siostry. ᵘ̯Ojciec był Rumun, siostra sie wydała za Rumuna, a ᵘ̯ona Pᵘ̯olka. No to ᵘ̯ony sie wychowały (siostra miała troje dzieci, dwa syny i córke), […] no to z mamom, wicie, były. […] ᵘ̯On tero jeździ tirem. Jeździ i do Pᵘ̯olski, po marfe. […] Jedzie bez Pᵘ̯olske do jakigoś kraju, godoł, że pirszy roz jechoł, tako góra była, że myśloł, że do nieba dochodzi. […] Jedzie waporem […]. Jo nie wim, bo jo ni mom ani harty. Moje dzieci chodziły do szkoły la dżeografije, to je harta […], to były wyrysowane harty, co je globu pemyntu, co je ten kraj, ten kraj […]. Przed wᵘ̯ojnom chᵘ̯odziłam dwa l’ata do szkoły, nie, cekajcie, śtery l’ata, śtery roki miałam, chodziłam do szkoły, śtery roki ᵘ̯ucone, i dała wojna w ten rok, ta jakby tero bym przesła do cworty klasy, jak do wiosny, w stycniu, styceń je ianuarie? Februarie, luty. Marzec, kwiecień, tak nie wim troche to… po Bożym Narodzeniu była ta wojna i jechały te Rumuny, ucikały stond, bo te profesory, ksiendze uciekły wszyskie, bo sie boły, że ich zamkno, no Muskale, Niemcy, to. I ostałam w cworty klasie. Ucyłam sie ᵘ̯od jesieni aż do Bożego Narodzenia i to taki ruch był, i pᵘ̯otem my byli ewakułowani tu w Szucawie

[…] na pirszego maja my wyszli z domu, Muskale godajo: zabierać sie. Kto mioł konia, wóz, to… nie było maszyn jak teroz, doamne, tero maszynom zajedziecie za jedyn dzień, Pon Bóg wi, ino by nie padło co na drodze (B-K-80-2013).

My mieli kółko młodzieży. Były w jednym domie sie zrobiło, w szkol'e nie było. […] Mielimy nauczyciela polskiego, i tam my sie schodzili, on z namy zaroz rozmaite zabawy, pienknie było. I tu jak my sie przygotowali, to szlimy do Domu Polskiego. I tam znow my sie przedstawiali. Rzepecki… ^{u}on ^{u}umar sarako w P^{u}olsce. […] Bolesław Rzepecki (B-K-85-2013).

Do czwartej klasy [chodziłem do szkoły polskiej], a już pionto klase przyszedem do Rumunów. [W pierwszej szkole] Wszysko po polsku. Cienżko mi było ^{u}od razu zmienić po polsku. Ale jeszcze sie mówiło w domu wiency po polsku. […] Było pare dzieci, mało. To bylimy w jedny klasie: pierszo z czeciom klasie, i druga z cwortom. […] Był jeden pan, człowiek stary, nie wiem… to ze Suczawy wiem, że przychodził nos ucyć. Ale było co na^{u}ucyć. My sie na^{u}ucyli. Jo jeszcze nie zapomnioł pisać nawet. A przecytać moze nie tak dobrze, ale przecytom dobrze […] nie dom sie jesce, choćżem stary, a nie dom [się] ^{u}oszukać. […] Potem nie było wcale po polsku. Późni… w który klasie? U nos z Polski przyjechały turyści. I handlowało sie, rozmaite takie… I powiedziołem komuś, żeby doniós abecadło. I naucyła sie [moja córka] po polsku pisać, cytać, ale w domu wiencej. Późni, jak sie ^{u}otworzyła szkoła tutej, puścili dalej wolno słowo nase, una już troszku wiedziała. Ja ji kupiłem z Polski abecadło. Tak nie… nie było wolno. Madzury? Nie wolno [było Mazurom uczyć się polskiego] (B-M-64-2013).

Rodzice informatorów bardzo często rozmawiali tylko gwarą, a sami informatorzy nie uczyli się polskiego w szkole – w latach 1962–1992 w Bulaju nie była prowadzona systematyczna nauka języka mniejszości w związku z polityką rumunizacji. Dopiero ich dzieci miały możliwość regularnego uczęszczania na lekcje polskiego, a aktywność nauczycieli sprawiała, że uroczystości szkolne aktywizowały i gromadziły całą społeczność. W poniższej narracji, która tego dotyczy, pojawia się też wzmianka o tym, że mowa mieszkańców Bulaju różni się od gwar Polaków mieszkających w innych miejscowościach w Rumunii. Różnice te, zdaniem informatorki, dotyczą głównie rodzaju zapożyczeń:

Bo my tutej, Bulaj i Wikszany, to rozmawiamy po p^{u}olsku, a w Sołońcu, Pojana Mikului to tam je troche miszane z Słowiakamy, tam jes i słowiackie słowa. Tam Słowiaki so złoncone z Polakamy i mowa sie pomiszała. My tu bardzo dużo słów wtroncamy po rumuńsku. Rumuńskich słów wtroncamy w polskie mowe, bo jak sie rozmawia co dziń i co dziń z Rumunamy, to ni możno. A w szkole my sie ^{u}ucyli po rumuńsku, ja wim czytać i pisać po p^{u}olsku, al'e ja nie robiłam szkoły, tylko matka wiedziała, moja matka wiedziała po p^{u}olsku czytać, pisać, una ch^{u}odziła do szkoły p^{u}olski, una po rumuńsku mało wiedziała rozmawiać, una wiency rozmawiała po p^{u}olsku, una po rumuńsku to ji sie myliło tak, bo tu kiedyś była szkoła polska, nauczycieli były polskie, to sie ucyły dzieci po p^{u}olsku. Mój te^{y}n, starszy chłopiec, to pirszych czterech klas to ucył sie i po p^{u}olsku. Przychodził taki naucyciel, starszy człowiek, i przychodził dwa razy w tygodniu i uczył ich po p^{u}olsku. Ze Szucawy przychodził […]. To w szk^{u}ol'e p^{u}olski sie robiło zawsze na Pietra i na

Fot. 42. Kółko młodzieży w Bulaju (zdjęcie pozyskano w 2017 roku z archiwum Marii Dzimiński). Ostatni po prawej – nauczyciel Bolesław Rzepecki

> Pawła, dzieci robiły takie różne zabawy […]. Były nauczycielki p$^{u̯}$olskie, co $^{u̯}$ucyły p$^{u̯}$o p$^{u̯}$olsku, co rozmawiało się wszysko p$^{u̯}$o p$^{u̯}$olsku, śpiwało p$^{u̯}$o p$^{u̯}$olsku. To nie zostało, bo to nicht już z tego nie paminto. To wymarło. Ci te starsi to wymarli (B-K-74-2013).

Rzadko zdarza się, by informatorzy mówili o tym, że gwara, którą się posługują, wyróżnia ich pozytywnie w społeczeństwie rumuńskim. Tego typu sytuacja ma miejsce wtedy, gdy dzieci rozpoczynające naukę w szkole (lub w przedszkolu) używają słów pochodzących z gwary i spotyka się to z zainteresowaniem ich nauczycieli, tak jak w przypadku opisywanym poniżej:

> I wnucka chodziła do gradinicy. No tam ta co $^{u̯}$ucyła jich… Wnucka jak poszła, to rozumiała po rumuńsku, ale wiencej po p$^{u̯}$olsku: babka, babka, babka. I edukatoria [pyta]: co to je babka? No, pomału, pomału, po troche sie… bo tu $^{u̯}$o, była gradinica, w jednym domie, nie było dal’eko. Jo jo prowadziłam, maj rozmowiałam z edukatoriom, przychodziła edukatoria […] do mnie, maj wypiła jedne kawe, maj coś, była tako bardzo… lipiono. Wnucka strasznie nie chciała sie $^{u̯}$odlepić $^{u̯}$ode mnie, żeby ino jo siedziałam z niom tamok, w gradinicy. […] P$^{u̯}$otem uciekałam tak, żeby mnie nie widziała. Edukatoria: haj, Ana Marija [bo Ana Marija], haj la mine yn brace, haj nie wiem co, i potem jak wl’azła ino bez drzwi do gradinicy, edukatoria siedziała kol’e grupki, una cup, ino do edukatorii na kol’ana i gata! […] Rozmowiały: co robi babka, co robi to, i $^{u̯}$ona opowiadała po p$^{u̯}$olsku, a tamta po rumuńsku! I sie dorozumiały. Roz sie mnie pyto edukatoria, po rumuńsku: co to jest ta ta. U nos babcia nie maj godała, maj lency ji było babka. I tak się naucyły wszyskie potem $^{u̯}$ojcowie

> tej edukatorii, i sokry, jak dawały tel’efon [...]: babka, babka, cze faczie babka? (B-K-78-2013).

Obecnie w lekcjach języka polskiego w szkole w Moara Nică systematycznie bierze udział około 90 dzieci. Są wśród nich dzieci mające pochodzenie polskie, jak i dzieci rumuńskie. Jak mówi jedna z informatorek, mową polską próbują się posługiwać „tylko ci, co się uczą w szkole po polsku, ale to jest tak jak język obcy” (B-K-41-2017).

5.4. Języki w liturgii

W relacjach informatorów dużo miejsca zajmują wspomnienia odnoszące się do czasów, kiedy, jak sami twierdzą, w Bulaju żyło więcej Polaków i język polski był również językiem liturgii. Wówczas, jeszcze przed wybudowaniem kościoła, miejscem, w którym ludzie modlili się podczas nabożeństw, była kapliczka. Różnice w religijności pomiędzy „dawniej” a „teraz” zauważa wiele osób; rozwój kultury masowej i mass mediów ich zdaniem spowodował nie tylko osłabienie żarliwości religijnej, ale również więzi społecznych. Ludzie nie spotykają się ze sobą, nie rozmawiają, tak jak to było kiedyś:

> Jo byłam mało, to chu̯odzilimy tam śpiwać w miesioncu maju, ale były Pu̯olaki tam na dolinie, a teroz… maj som tam Pu̯ol’aki, pobrane te kobity, te chłopaki, ale uco sie po rumuńsku [...]. Tutej mowa krzyz i nie śpiwajo. W ku̯ościele śpiwajo majówki, a downo nie było ku̯ościoła tutej, to schodziły sie, nie było telewizoru, nie było radia, nie miały cego sie patrzyć. No to przyszed maj, były chłopcyska, takie chłopaki, pietnaście roki, u̯osimnaście, maj chu̯odzili i dziewochy, maj wielgie, maj starsze, miały książecki i śpiwały po pu̯olsku. Majówki, tak sie mówi, śpiwały (B-K-80-2013).
>
> Tam dawno szły, bo ni mielimy ku̯ościoła, i w maju, cały maj tam tak śpiwały pieknie, i tu kol’e krzyża śpiwały, ale tam szły najwiency. Była kaplicka, to sie śpiwały, było bagno, przynosiły tam od Zubra takie ławki, maj siedziały, tak śpiwały fajnie… To tak było słychać… ja była na Frumosach tam, to tak było słychać, jak śpiwały kol’e figury jaż do nos. W maju. [...] Ale dużo wyjechały (B-K-82-2013).
>
> Tam przychodził taki jeden ksiondz pu̯olski Franciszek Krajewski, jagem była dzieckiem do szkoły, jag my tam szły, jakie na majówki, tam cudownie było, do Matki Boski… (B-K-85-2013).

W okresie komunistycznym kapliczka stopniowo ulegała zniszczeniu, od czasu do czasu remontowana własnymi siłami mieszkańców wsi. Jak opowiadała jedna z informatorek, pewien ksiądz z Polski oferował swoją pomoc w zdobyciu funduszy na jej generalny remont, ale ludzie nie byli tym zainteresowani, ponieważ już rozpoczęli budowę kościoła. Kapliczka w Bulaju obecnie już nie istnieje: zawaliła się. Prezes miejscowego Stowarzyszenia Polaków, Tadeusz Bisiada, zabezpieczył krzyże, które się w niej znajdowały, i ogrodzenie, chcąc odtworzyć je w przyszłości na wzór tego, które istniało

Fot. 43. Katolicy z gminy Moara (w tym dzieci pochodzenia polskiego) podczas poświęcenia nowego ołtarza oraz ścian kościoła w Bulaju, 2017

pierwotnie. Ta utrata symbolicznego dla wsi miejsca przyjmowana jest przez mieszkańców z żalem, ale i zrozumieniem: jak mówią, taka jest kolej rzeczy. Funkcję centrum religijnego przejął kościół.

> To nie wielgo dziwota, bo już był i cas, by sie rozwaliła. Downi sie maj naprawiali furt, a pᵘ̭otem już nie maj było co naprawiać, już było kiepskie i to przyszed jeden wnucek z Bukurˈeszt, tamtego roku, i pᵘ̭oszed robić fotografii, bo chciały dać do Pᵘ̭olski (B-K-78-2013).

Najstarsi mieszkańcy wsi pamiętają historię konfliktu, jaki zaistniał podczas prób budowy kościoła w okresie przedwojennym. Jak wspominają w swoich relacjach, konflikt wybuchł pomiędzy bogatszymi i biedniejszymi mieszkańcami wsi i dotyczył miejsca pod budowę świątyni – tego, czy ma zostać zlokalizowana w pobliżu ówczesnej szkoły polskiej, czy też przy cmentarzu katolickim. Od jednej z informatorek usłyszałam, że ksiądz, który był świadkiem kłótni mieszkańców Bulaju, nie poświęcił wówczas miejsca budowy. Ludzie podzielili między siebie materiały, które zostały już zgromadzone. Ten konflikt, jak twierdzą informatorzy, był główną przyczyną, dla której mieszkańcy tak długo zwlekali z kolejną próbą wzniesienia własnej świątyni. Jej budowa, jak również zaangażowanie członków społeczności, są jednak dla mieszkańców Bulaju powodem do dumy, a nawet świadectwem siły ich wiary.

> Była jedna tako starszo kobita, koleżanka tako ze mnom była, i ᵘ̭una sie stasznie mᵘ̭odliła, chᵘ̭odziła do Kaczyk na kᵘ̭ol'anach, chᵘ̭odziła wkoło kᵘ̭ościoła i mᵘ̭odliła

sie, żeby tu kaplica była, za kaplice sie mu̯odliła, nie za ku̯ościół, bo za ku̯ościół i nik se nie myśloł. Ale jak wierzy w Boga, to i [co] pszeznacone, to sie zrobi. […] Zaceni budować. […] Ksiondz mówił co: zrobimy to na u̯okręgło, i u̯okna u̯okręgłe, tak żeby to było wyglondało na kościół. I do u̯ostatka zrobił sie kościół. Zrobiły tak, jak mogły, to przymurowały tu z przodu i zrobiły to wieże. […] Potem i zakrystia sie zrobiła, wszysko.. Poumału sie zrobiło. I tak że sie wybudowało sie, zrobiło sie tak lentko, ani my nic… nie było co ludziom dać jeś, nie było nic. Mój brat tu pracowoł, mioł sześ dzieci, to kobita dawała taki słoicek baszczu i kawałek chl'eba, i mlika kwaśnego, i u̯o tem pracowoł (B-K-74-2013).

We wspomnieniach mieszkańców wsi bardzo często pojawia się postać pierwszego proboszcza parafii Moara, ks. J. Strzeleckiego, który w czasie swojej obecności w Rumunii znacznie zaktywizował środowisko Polaków. Przypominał również mieszkańcom wsi o znaczeniu języka. To głównie dzięki niemu część przedstawicieli średniego pokolenia mieszkańców Bulaju wciąż używa gwary:

Przychodziły młodzież tamok, gdzie u̯on mieszkoł […], schodziły sie tak przed świentamy, młodzież maj lubiały iś tam, maj kol'endowały, ale czsza było furt, żeby ktoś był. Potem u̯on poszed. Teroz ido te młodzież do ku̯ościoła, ale po rumuńsku już. Chco, jest ta siostra, majkuca, jak to sie mówi, lubi u̯ona naciągać tych dzieci, jak przychodzi kol'enda, maj u̯ucy ich, ale po rumuńsku, no (B-K-78-2013).

Przeniesienie ks. J. Strzeleckiego do parafii w Nowym Sołońcu teraz, po latach, wydaje się niektórym informatorom przyczyną kryzysu, jaki w zakresie używania języka polskiego w kościele dotknął wieś:

Traci sie, traci sie wszysko, powoli tak idzie, wszysko sie mienia. Jeszcze wiele jest [informator podaje imiona], jeszcze i mo kto czytać po polsku i śpiwać w ku̯ościel'e. […] Jes gorzy, jak było przedtem. My mieli wtencos… ksiondz Jacek, jak poszed do tego Sołońca, raz na miesionc było po polsku. Teraz nic. […] Tutaj wszysko jes pomiszane, po rumuńsku… (B-M-47-2014).

Obecny proboszcz parafii w Moarze, ksiądz Iulian Ceobanu, zna polskie modlitwy. Liturgia odprawiana jest po rumuńsku:

Robi się, ale mało. Ksiondz maj u̯odprawio, dwa, czszy słowa, ale po rumuńsku. Nau̯ucył sie i u̯on troszke i maj mówi casem. Troszke sie pu̯omodli po pu̯olsku, reszte po rumuńsku i furt tak… kombinuje. […] Jag nieroz był u̯odpust, to przychodzi jeden ksiondz i u̯odprawio jedne godzine po pu̯olsku. Zawsze je na Jana… Jana… Kolbe. Przychodzi jeden ksionc, co po pu̯olsku czszymo jedne gu̯odzine. Msza o dziewionty je po pu̯olsku, do dziesionty, pu̯otem jes po rumuńsku. Przychu̯odzo wiencej ksiendzów, ale po pu̯olsku jeden. I tamten nie wi tak dobrze, ale troszku… ale nie tak strasznie sie napełnio kościół. […] Ni ma. Ni ma komu. Bo choć maj so, te starsze so i jeszcze maj pare, ni mogo duś. u̯O losce, ba chore, co pragno po pu̯olsku, i pragneły, i pragno, ale nie mogo duś. Jak dujdo, cienżko, albo musi ich ktoś dowiź, ale ni majo siły toto siedzieć w ku̯ościel'e tyl'a wielo, no doma ba se legnie, ba se spocnie, to so pare takich kobitów i mężów, ido, ale cienżko jim. Jak maj dysz albo

Fot. 44. Uroczyste poświęcenie nowego ołtarza i odnowionych ścian w kościele w Bulaju podczas wizyty duszpasterskiej kardynała Kazimierza Nycza, 2017

> co ci sie robi maj na dworcu, a jak w ku̯ościel'e, to maj siedzo po troche, ale tak by szły maj cenści – nie. O takie rozrzucone, to ni ma ko^{u}mu po pu̯olsku (B-K-78-2013).

Msze odprawiane są w niedziele, a także w dni powszednie, ale, jak twierdzą mieszkańcy, nie ma kto na nie chodzić. Argumentują, że msze w dni powszednie potrzebne są np. w Suczawie, gdzie jest wielu emerytów, którzy uczestniczą w liturgii. Jak mówią informatorzy, ludzie na wsi muszą pracować – a na mszę trzeba się odpowiednio ubrać, potem znowu przebrać w ubranie robocze itd., co okazuje się główną przeszkodą w codziennym udziale w liturgii.

Przyczyn, dla których msze święte nie są odprawiane po polsku, ludzie upatrują nie tylko w czynnikach obiektywnych (rumuńskojęzyczny ksiądz). Wielu z nich zwraca uwagę na to, że msze po polsku nie miałyby sensu, ponieważ zbyt mało jest osób, które znają język polski. Doszukują się powodów obecnego stanu rzeczy również w historii:

> Al'e potem dużo nasze: a kto wi po pu̯olsku, a co bedzie mówił po pu̯olsku, a co go mencysz, nie chco te, bo abo mąż Rumun, abo żona Rumunka, i to nie wiedziały, i co bedzie u̯ucył sie… u̯on, żeby mówił po pu̯olsku. Jak umrzyk, to u̯on śpiwo jeszcze po pu̯olsku, śpiwajo sie Wiecne u̯Odpocywanie, Anioł Pański, to jeszcze śpiwo tak z temi staremy, a to wszysko sie już zatraci sie… (B-K-78-2013).

> Co sie zrobiło. Tu czemu sie tak zatraciło. Bo tu późni przyszed ksiondz Niemiec i u̯un chcioł zatracić mowe pu̯olsko. Bo mówi, że Pu̯ol'acy jemu u̯ojca zabili we woj-

nie. I u̯on bardzo chcioł zatracić jenzyk pu̯olski. I bardzok sie cieszył, jak pobirali sie to, panna cy to za Rumuna, to bardzo sie cieszył, bo godoł, że ino tak sie może zatracić jenzyk pu̯olski. I religii polski nie było przyjente. Bo Szmegner [robił inaczej:] u̯un Rumunów uczył po rumuńsku, Niemców uczył po niemiecku, a Polaków po pu̯olsku. […] Mój ten starszy chłopiec poszed na religie, ja go uczyła pacierz po polsku, ksiondz sie go spytoł pacirz po rumuńsku, on słabo, u̯on nawet nie słyszoł, co to Tatal Nostru, to sie w chacie nie rozmawiało. I potem cinżko było straśnie przejś na rumuński, ale potem jak już sie przeszło na rumuński, to było ciężko na polski (B-K-74-2013).

W niedziel’e, jutro, to bede miała pu̯olsko msze, audicja nie pu̯olsko, [ale] katolicko, katolicko z Jasi, zawsze jes nadana w radiu o u̯ósmy godzinie. Jo już zapale se świce, i to suchom wszysko […]. Jo jes zadowol’ono, bardzok. Jo zawsze-m chodziła do kościoła, jo nigdy nie u̯opuściła kościoła, jag było bida, jag było źle jo, buty te, gumowe [zakładałam], szłam tendy o, na prost, tamem sie przezuła, […] a teroz ni moge iś. […] Tak ładnie sie u̯odprawio [w radiu]. No po rumuński, w kościele tyż po rumuńsku (B-K-85-2013).

Msza po polsku? Nie, po pu̯olsku nie… maj powi kilka słów, Zdrowaś Mario […]. Ten jes pirszy proboszcz u nas. […] Czsza sie ćwicyć. Ta jak ksiondz w Pojana Mikului. On tyż nie wiedzioł po pu̯olsku. Ale rok casu i sie nau̯ucył. Tam same Pu̯ol’aki. […] U nos jez już dużo rodzin, co so pomiszane (B-M-62-2014).

Religijność, jak twierdzą informatorzy, nie jest już tak silna jak niegdyś. Dostrzegają zmianę obyczajów, a także wpływ prawosławnego środowiska rumuńskiego, z którym jednak się nie utożsamiają. W Bulaju katolikiem jest Polak lub Rumun, który poprzez koligacje wszedł do rodziny polskiej. Synkretyzm obyczajów wydaje się w pielęgnowaniu katolicyzmu w niczym nie przeszkadzać, o czym świadczyć mogą poniższe relacje dotyczące obrzędów związanych z pochówkiem i obchodami kościelnymi Wszystkich Świętych:

[Wszystkich Świętych jest] tera na pirszego nojembria. Ale u̯uno wypado chyba w piontek, ja. Ale tero ten ksiondz, dwa lata, u̯odciongo na niedziele. Bo wiency ludzi som liber, to przychodzo, przychodzo dużo, i te Rumuny, co majo rodziny, cy teściowe, cy ciotke, cy ujka, jeden, drugi przychodzo tutej. Dużo ludzi jes, dużo. […] Tu u nos te kioszki maj so roztworzone, magazyny so. Ale je magazyn jeden tutej, to jeden nie roztwiro. Ortodoksy so, [a we Wszystkich Świętych] nie roztwiro. […] To maj nieso nieftóre [jedzenie na cmentarz], nieso. Maj bogate, to niesie. Ale tero te kobity rzadko które pieko w doma, [są] magazyny rozmaite, cukierki, sklepy, to nakupi, co chce (B-K-80-2013).

Na Wszyskich Świentych u nos sie u̯odprawio w ku̯ościel’e. Ale świeńcić groby… Ksiundz świeńci, kiedy przychodzo ludzi wiency, bo jak wypodo w piontek, sobote, to ido maj do pracy i ni mo tyla, a jak w niedziele, robi służbe w kościele, prosto z kościoła wychu̯odzi, świeńci groby. I kużdyn idzie kol’e swojego umrzyka. I un [ksiądz] tam pomu̯odli sie, maj pisze tamok, maj mówi, no pyto sie, za kim, jak sie nazywo ten umrzyk, i sie tam pomu̯odli, co sie pomu̯odli, ale tak króciuśko. Na smyntorzu to to sie robi na Wszyskich Świntych: zakąske, przed zjedzeniem z drugim nie zachodzo sie. Kużdyn se zładuje zakonske z domu i weźmie troszke cynstować, i wódka, i suk, co je tero, i kużdyn, no… jo znom sie z tom, z tom, no jak chce, chodź tutej, ino za umrzykiem, zmartym, tem, tem, tem… Jeden przyjaciel tam, maj

znakomy [mówi:] chodź tutej no, wypij za umrzykim ten ten ten. Tak sie praktykuje. […] Jak [człowiek] umrze, to jes coś insze. […] Downiej robiły tak, a teroz sie maj… nadużyły. Downi u̯umar, a wdowa [robiła] tak, jak był łubek: sie tam pocynstowały, troche zakonski i… a potem jakżeś pochowoł go, ani kościoła nie było, z domu do grobu i koniec. No tero jak je kościół, to ido do kościoła z umrzykiem i robi ksiondz służbe, sie mu̯odl'o i potem skońcy to i ido do grobu. Kole grobu tam tyż dwa trzy słowa i… Które majo kawoły, to kłado do kawoła, a które je grób – grób, tak, w ziemi. […] Downi, tak pare lat, dwa, trzy, śtyry, pieńc, maj ładowały w doma, i jak już pochowały, to zaprosiły, [ale] nie wszyskich, co były. Jak mieli familii, to sie ładowało jedzenie, co mog, gołąbki, zupe, mienso, i to to sie błogosławiło. Nie było tak ludzi dużo. A teroz jes maj wincy, to nie maj domu, ni majo tako… gdzie zrobić, czszeba pl'acu dużo. Tero maj jes tako firma tam na kuńcu, nie je resor|ant. Tamok miały swoje dlo nich, dlo ludzi, co pracowały… i to łostało pustne i tam maj jes [ktoś odpowiedzialny]. I wzioneś se wszysko z domu, jakeś zrobił, a jak nie, to teros so firmy. Przychodzi firma ze wszyskim. Łubek [był] co wiecora, wielo czszymosz umrzyka, dwa, czszy dni, to wiecór i bez dzień przychu̯odzo ludzie, mu̯odlo sie. U nos tutej Polacy mówio łubek, we wsi, tu u nos. A w Sołońcu i drugich wsiach nie wim. Maj chyba inacy coś troszke. A po rumuńsku mówio la priw|iec. La priw|iec. Wielo wiecorów mogo czszymać, wielo dni, bo nieroz nichtórzy sie maj spieszo albo cekajo, co wiecora sie censtruje cym maj słodkim, insze jedzenia sie nie wyciongo. Sztyrdzieści dni po pogrzebie sie robi znow w ku̯ościel'e. Zapłacisz ksindzowi. Maj sie trachtuje tyż tak coś, jak kogo starcy. Ale za rok to maj robio w resteurancy, a tak abo za sześ miesiency nichtórzy… Jak mosz kieszenie… Ale za sześ tygodni, szterdzieści dni to płaco. Płaci sie do kościoła, do ksiendza i wypomino to to […]. Downi to ksiondz nie przychu̯odził, ino w niedziele, to jakeś chcioł, to musisz se zapłacić na wtencos i u̯on to u̯odprawioł. Nie było w niedziel'e, wisz, tak powiedzieć dokładnie, żeby było za umrzykamy. Ksiondz przychodził u̯odprawić, (ale) nie maj mioł komu przychodzić. Nie było kościoła (B-K-78-2013).

To u nas naprzódź pocenstunek był taki: jakieś zakonski robiły sie, rogalki takie, kieliszek wódki… To po kościel'e, już po pu̯ogrzebie. Jak sie już pu̯ogrzey̯b skuńcył, to kieliszek wódki, te zakonske cy przekonske, jak sie mówiły, jakiegoś rogalka, jakiegoś cukierka, nie wiem co. A teroz sie robi praznik jaż po rumuńsku tak. Nichtórzy so i Rumuny. Wiency jak jes żona Rumunkom, to daje kołace. […] To tam jeszcze pomenirea u nich jest, nie wiem, jak sie po polsku mówi… U nos sie praznik mówi (B-M-62-2014).

Język polski w Bulaju w sferze religii, podobnie jak w innych domenach (w szkole, w relacjach sąsiedzkich, jak również w domu i w rodzinie) zanika. Wynika to nie tylko z powodu naturalnego odchodzenia najstarszych jego użytkowników, ale także z faktu, iż rumuński zyskał tutaj w ostatnich dziesięcioleciach status języka dominującego, podobnie jak kultura rumuńska. Jak pisze A. Zielińska:

Użytkownicy języka dominującego są postrzegani jako kulturalni, wykształceni, moralni, predystynowani do zajmowania wysokich miejsc w hierarchii, natomiast mówiący językiem podporządkowanym są określani jako niewykształceni, nieinteligentni, niegodni zajmowania wysokich miejsc w hierarchii. Taką sytuację Pierre Bourdieu nazywa przemocą symboliczną (*symbolic violence*) (Zielińska, 2013, s. 238).

Z całą pewnością, co można wywnioskować także na podstawie przeprowadzonych wywiadów, ma na to wpływ nie tylko historia użytkowników języka polskiego, ale również kultura masowa ze swymi środkami przekazu (radiem i telewizją). Na obecną sytuację językową bez wątpienia jednak największy wpływ miała rumunizacja, jakiej doświadczyli mieszkańcy Bulaju w czasach przed 1989 rokiem. Za A. Zielińską można uznać, że „to ideologie kierują sposobami, w jakie jednostki i grupy używają swoich języków. W społecznościach wielojęzycznych wybory językowe zawsze są znaczące i związane z pytaniami o tożsamość" (Zielińska. 2013, s. 139).

6. Mihoweny i Frumosa – zanik gwary polskiej

W opisie gwary Bulaju autorstwa E. Deboveanu i S. Gogolewskiego znalazły się także informacje dotyczące gwary mieszkańców wiosek położonych w pobliżu tej wsi: miejscowości Mihoweny (rum. Mihoveni – około 8 kilometrów od Bulaju) i Frumosa (rum. Frumoasa, znajdującej się około 3 kilometry od Bulaju).

6.1. Mihoweny

E. Deboveanu i S. Gogolewski wspomnieli w swojej pracy, że osadnicy przybyli do Mihowenów również pochodzili z okolic Rzeszowa. Pierwsi Polacy osiedlili się tam około roku 1870: „Ponieważ była to grupa stosunkowo nieliczna, wtopiła się ona w przeważającą masę Rumunów i do dziś pozostało zaledwie kilka rodzin mówiących po polsku, choć wszyscy oni, nawet pomiędzy sobą, mówią także po rumuńsku" (Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 128). Informację na temat wsi z początku XX wieku znaleźć można także u O. M. Żukowskiego, ale jest ona enigmatyczna: „Mihoweny, wieś nad Suczawą, 1407 mieszk., w tem 112 Polaków" (Żukowski, 1914, s. 120). Obecnie Mihoweny znajdują się w granicach gminy Şcheia. W roku 2011 mieszkały tutaj 2134 osoby (Institutul Naţional de Statistică, 2014). W Mihowenach żyje około 30–40 rodzin katolickich, które biorą udział w nabożeństwach w kościele w Suczawie. Raz w miesiącu (z reguły w ostatnią niedzielę miesiąca) ksiądz z suczawskiej parafii pw. św. Jana Nepomucena odprawia dla nich mszę świętą w cerkwi pw. Świętych Archaniołów Michała i Gabriela w Mihowenach. W takiej mszy świętej, w której miałam okazję uczestniczyć, bierze udział około 20–30 wiernych.

W czasie badań prowadzonych w Mihowenach udało mi się odnaleźć tylko dwie Polki mówiące gwarą – obie przeniosły się tutaj z Frumosy i Bulaju, gdzie się urodziły, po zawarciu małżeństwa. Wśród osób pochodzenia polskiego, urodzonych w Mihowenach, nie udało mi się odnaleźć nikogo, kto mówiłby po polsku. Mieszkańcy o polsko brzmiących nazwiskach odpowiadali na pozdrowienie „dzień dobry", ale na tym kończyła się ich możliwość posługiwania się językiem polskim.

Fot. 45. Widok na Mihoweny z drogi Seret–Suczawa, 2019

Jedna z osób mających polskie pochodzenie, z którą przeprowadziłam wywiad po rumuńsku, opowiedziała mi, że jej rodzice byli Polakami mówiącymi gwarą, i katolikami. Ona sama po wyjściu za mąż w wieku 17 lat (w roku 2017 miała 77 lat) zmieniła wyznanie na prawosławne. W dzieciństwie posługiwała się gwarą, ponieważ był to język używany w domu rodzinnym. Obecnie potrafi się jedynie przeżegnać: „W imie $^{\text{u̯}}$Ojca i Syna i Ducha Świentego amen" (M-K-77-2017). Twierdzi, że zupełnie zapomniała, jak mówi się po polsku. Pamięta, że w okresie jej dzieciństwa mieszkający w Mihowenach Polacy rozmawiali między sobą gwarą polską.

Inna mieszkanka Mihowenów, również niemówiąca po polsku (w roku 2017 licząca 67 lat), pamięta, że dziadkowie, którzy byli Polakami, rozmawiali ze sobą po rumuńsku. W języku polskim odmawiali modlitwy, takie jak „Ojcze nasz". Z okresu dzieciństwa zapamiętała również, że Polacy w Mihowenach byli w pewien sposób stygmatyzowani, nazywani Mazurami. Rumuni oskarżali ich o to, że zajmują ich miejsce w ich własnym kraju.

Na temat sytuacji Polaków w Mihowenach wypowiadały się obydwie informatorki mówiące gwarą. Pierwsza z nich tak opisywała obecną sytuację:

> Po pol'sku, w domu jagem be$^{\text{ł}}$a, jagem przyszła tutej do Miechowin, po pol'sku. U rodziny jego, tam były, tam z… sztyry l'at do kupy. Pote$^{\text{y}}$m postawilimy… po pol'sku. Zmienialimy sie tutej, $^{\text{u̯}}$on tyż po pol'sku, bo on był Pol'ok, i potem… Przyszły dzieci, i gata! I do szkoły, do gradinicy, po rumuńsku. Jidziesz do skl'epa kupić

co, z ki^{e}m bedziesz rozmawiać? […] Wyjdziesz na droge: buna dzyła! Ci^{e} fać? De unde wi? Unde merdż? […] Ja, ja. E… dużo. Dużo było Pol’aków. […] Umarły te stare i zostały te młode… (M-K-82-2017).

Druga informatorka wyszła za mąż wbrew woli rodziców za prawosławnego Rumuna, zmieniła też wyznanie (później znów zaczęła chodzić do kościoła katolickiego). Po przeprowadzce do Mihowenów przestała używać gwary polskiej:

A niech mi pani powie, a tutaj… jak pani przyszła, to się pani jakoś z tymi Polakami tutaj poznawała? Co mieszkali w Mihowenach?
Nie, nie, jo… miałam sużbe w mieście, szłam do miasta z Rumunamy, tu już po polsku nie miałam do kogo mówić wcale. So… tu pirszo chata kole mnie Polak był, al’e ani dzień dobry po polsku nie wiedzioł. A jego $^{u̯}$ojcow… jego ojcowie były Polaki obodwoje. Al’e una była Rumunka. I dzieci kściły u katolików, al’e już nie czszymajo katolickie… […] [Ludzie] ani po polsku nie wiedzo mówić, ani już nie czszymajo wiare katolicko. I dzieci już poszły do… Rumunów. […] To te, co były dzisiej w kościele, to katoliki, ale $^{u̯}$ojcowie ich były Pol’aki wszyscy. Ale po p$^{u̯}$olsku mówić nie wiedzo żaden. […] Jak tutej ni mom z kiem rozmawiać po p$^{u̯}$olsku wcal’e. Jo już zapomniałam z domu, dzie. By cokolwiek miała, z kiem poradzić choć troszke tutej, byłabym nie zapomniała i jo tak dużo, a takem maj zapomniała, bo nie ma tutej z kiem rozmawiać… (M-K-66-2017).

Informatorka ta uczyła się języka polskiego w szkole w Bulaju:

Pirszo klase. I jagem poszła do drugi klasy, Supersˈon już był stary, nie maj przyszed, i wziena nos jedna pani Sabinka, my nie wi… jo była, jo i Matilda […], i my nie umieli radzić po polsku… po rumuńsku… i zostali my repitˈent. Co, wiedzielimy w drugi klasie cytać po rumuńsku? Jag my pirszo klase zrobiły po polsku (M-K-66-2017).

Podczas jednego z wywiadów w domu informatorki obecni byli jej brat i bratowa, obydwoje pochodzący z Bulaju. Wyjechali ze wsi w młodości i część życia spędzili w mieście na południu Rumunii. Teraz, po przejściu na emeryturę, przenieśli się z powrotem na Bukowinę. Rozmowa, jaką przeprowadzili, pozwala na dostrzeżenie charakterystycznych dla gwary Bulaju cech, opisanych przez E. Deboveanu oraz S. Gogolewskiego (omawiam je w podrozdziale 7.):

Jak wy się spotykacie, brat z siostrą, to po jakiemu ze sobą rozmawiacie?
R1: Tyż po rumuńsku, bo już tero nom lency, bo ciężko se przypomnieć…
To jak ten język polski tu ma przetrwać…?
R1: No bo $^{u̯}$on tero przyszed do Suczawy. On był w […], jo tutej. Zdybowali my sie wkiedy? Roz na rok, ani wtencos…
R2: Ani wtencos nieroz…
R1: I tak że tutej w Mihowinach, wszyscy… nicht nie wi po polsku…
R2: Tyś nie maj pracowała, miała sztery dzieci, nie maj poszła do fabryki…
R1: I w fabryce tyż Pol’aków nie było… […].
A jak na Bulaj żeście chodzili, to przecież zostały ciotki jakieś… wujki…

Fot. 46. Cerkiew w Mihowenach, 2017. W każdą ostatnią niedzielę miesiąca odprawiana jest w niej msza katolicka

R 1: Wiele żyła mama, tom szła. [...] A jak un... zmar i tata, i mama...
R3: Przychodzicie na chram[8] chyba... tak?
R1: Przych^{u}odze... a tego roku ani na chram-em nie była. [...] Maj... Wisz, kiedy maj ide na... Bulaj? Ale ide do Heleny i... ide z Kristinom i po polsku...
I po polsku nie mówicie?
R1: Nie, ^{u}ony som kuzynki... ale Kristina nie wi po p^{u}olsku, nie wiem, Hel'ena wi troszku cy nie...
R3: [Ona] Jak sie mówi... jest... [...] synowo. Una nie wi po polsku, no to przecie nie bedzie mówić z Helenom po polsku, jak ta bedzie sie paczszyć (R1: M-K-65-2017, R2: S-M-59-2017, R3: S-K-58-2017).

W czasie pobytu w Mihowenach miałam okazję zarejestrować rozmowę mieszkających tu informatorek na temat przygotowań do pogrzebu. Starsza z nich zgromadziła już wszystkie potrzebne akcesoria potrzebne do jej własnego pochówku. Przedstawiony poniżej dialog ilustruje, w jaki sposób elementy dominującej kultury prawosławnej przeniknęły do obyczajowości Polaków w Mihowenach:

R1: Al'e u Pol'aków ni^{e}ma tyl'o. Czszydzieści sześ je u Rumunów.
Ale trzydzieści sześć chorągwi jest na procesji?

[8] Odpust.

Fot. 47. Anna Dżiosan w swoim gospodarstwie, Mihoweny, 2017

R1: U Rumunów. A u Pol’oków ni^{e} ma.
A u Polaków?
R1: U Pol’oków so sztyry fany tylko.
R2: Trumna, z wirzku, wiel’o nieso. A reszte? Drobie. Tak, o, co dostajewa: te, fl’aki. Kol’ˈak i fl’ak.
R1: A bedziecie dawać kolaki?
R2: Daje, daje.
R1: Tak jo mówiła moim dzieciom: żeby starcyło wszystkim l’udziom.
R2: Daje kołacy, al’e zakiej przyjdzie ksiondz, i nie sie wiąże do choręgwiów. Sie daje w rence… Nie sie robi zbytki z chl’y^{e}bem…
R1: Nie, nie. Chlib sie daje do renki. To już ci mówiłam, jak my sie… Że i tutej, że Pol’aki tero dajo…
Tak, to mi mówiliście, tak. A jak już tak jesteście przygotowani na swoją śmierć: to będziecie mieli otwartą trumnę czy zamkniętą?
R1: Sakrˈił akopierˈit sau diskopierˈit?
R2: Ja, ja, da, da.

R1: Diskopier$^{\text{l}}$it?
R2: Jaż do kościoła i w kościel’e…
R1: $^{\text{u̯}}$Otwarto!
R2: Jo ży$^{\text{ł}}$am oś$^{\text{e}}$mdziesiąt i cziewa… tem, drogom-em szła, wszędziem by$^{\text{ł}}$a, te$^{\text{a}}$ro na co mie…?
[Czemu mają mnie] *Zakrywać, tak?*
R2: „Na co zakrywać?” – jo tag mówie. Moja mama na Bulaju – nie. Pre$^{\text{y}}$ndko po$^{\text{ł}}$oży kap$^{\text{l}}$ak… (R1: M-K-65-2017, R2: M-K-82-2017).

Powyższa rozmowa jest świadectwem asymilacji kulturowej; ilustruje także, w jaki sposób w świadomości mieszkańców dochodzi do rozróżnienia tradycji katolickiej i prawosławnej. Podstawowym elementem pogrzebu różniącym zwyczaje Polaków od Rumunów zdaniem informatorki ma być ich stosunek do chleba, który jest elementem prawosławnych uroczystości pogrzebowych. Rumuni według polskiej mieszkanki Mihowenów nie okazują mu szacunku, przywiązując go do chorągwi w kondukcie pogrzebowym. Polacy, na znak poszanowania dla daru Bożego, trzymają go w ręce. Pochówek prawosławny od katolickiego różni także liczba chorągwi w kondukcie pogrzebowym. Kobieta zwraca uwagę również na inne znaczące różnice pomiędzy pochówkiem katolickim w Mihowenach i w Bulaju: w Bulaju za czasów jej młodości trumnę na cmentarz wieziono zamkniętą. Ona sama życzy sobie, aby jej trumna była otwarta przez całą drogę na cmentarz.

W przypadku Mihowenów można mówić o bilingwizmie resztkowym. Jest to sytuacja, w której po polsku mówią tylko niektórzy przedstawiciele najstarszego pokolenia, natomiast gwara polska nie jest używana w żadnej sferze, również w sferze religijnej, a użycie własnego języka ograniczone jest do utartych formuł (w rodzaju pozdrowienia „dzień dobry” czy fragmentów zapamiętanych modlitw) (Dzięgiel, 2003, ss. 75–77). Z uwagi na to, iż obie Polki, z którymi przeprowadziłam wywiady w języku polskim, przeniosły się do Mihowenów z innych miejscowości i nie udało mi się znaleźć żadnej osoby mieszkającej w Mihowenach od urodzenia, która posługiwałaby się gwarą polską, uważam, że sytuację lingwistyczną w Mihowenach można rozpatrywać jako egzemplifikację bardzo zaawansowanego stadium zmiany języka (Dzięgiel, 2003, ss. 77–79), poprzedzające śmierć języka (Crystal, 2000).

6.2. Frumosa

Frumosa, mała wioska (licząca w 2011 roku 229 mieszkańców, zob. Institutul Naţional de Statistică, 2014) leżąca w pobliżu Bulaju, wedle legendy zawdzięcza swą nazwę żonie (lub według niektórych córce) karczmarza, charakteryzującej się wielką urodą. Kaczmę tę podróżni nazywali *La Frumoasa* („U Pięknej”, rum. *frumoasa* – piękna). Obecnie jest to wieś zamieszkała głównie przez Rumunów. Katolicy z Frumosy należą do parafii Bulaj i tam uczestniczą w nabożeństwach. Według informacji prezesa Stowarzyszenia

Polaków w Bulaju Tadeusza Bisiady na przełomie XX i XXI wieku żyło tam 12 Polaków (Wieruszewska, 2001, s. 7).

We Frumosie przeprowadziłam wywiady z pięcioma osobami. Pierwsza z nich po przeprowadzeniu się z Bulaju do Frumosy (po zawarciu małżeństwa) przestała używać mowy polskiej. Ona też pozwoliła swojej córce wyjść za Rumuna, co jej zdaniem było pierwszym przypadkiem małżeństwa mieszanego w miejscowej społeczności polskiej:

> Jo już u̯od kiedy sie wydałam, po pu̯olsku doma nie mówimy. Dzieci poszły do szkoły, po rumuńsku, po rumuńsku i nie chco po pu̯olsku mówić, rozumio trochu. I mi ciężko tero. Jo sie zgubiłam już. […] Męż był Niemiec, matka [jego] była Niemka, ale Pu̯olok, u̯ojciec Pu̯olok, takie pomieszane. Jo Pu̯olka, wiedziałam, doma… Jagem poszła do szkoły, to nie wiedziałam po rumuńsku, a teroz już… jak my szli do szkoły, było dużo Polaków, a Rumunów bylo bardzok mało na Bulaju, ftóre ludzie przyśli, ze czszy, ze śtery, było wszysko, Pu̯olaki były. Ludzie, gospodarze dobre, ale późni poszli, jak brali tych Polaków, wszyskie pośli do Pu̯olski. […] Po rumuńsku i po pu̯olsku chodziłam. Tak, tak. Na Bulaju, na Bulaju, Była nauczycielka z Pu̯olski, abo nauczyciel, siedzioł tam w jakim domu, ucyłam sie, ja, dwa razy na tydzień. Ja, jo sie po pu̯olsku u̯uczyłam sie dobrze, miałam dziesiontki. Bo u̯ojcowie po pu̯olsku… wszysko, my po rumuńsku nawet nie wiedzieli dobrze. W kościele po pu̯olsku, wszendzie po pu̯olsku, jak my poszli do szkoły, czszeba było po rumuńsku teroz, nie? Bo sie szkoła zrobiła. Profesor, nauczyciel sie u̯ucył u̯od dzieci po pu̯olsku, bo u̯on… u̯one go zdurniały, bo co pytoł sie u̯on, dzieci po pu̯olsku, durch, nie wiedziały wszyskiego po rumuńsku. W Rumunii, a nie wiedziały po rumuńsku! Mama mie u̯umarła i po rumuńsku dobrze nie wiedziała u̯una. Swój jenzyk, co czszymała, dużo Polaków było. Na, i tak.
> *Czy pani dzieci mówią po polsku?*
> Jak były maluśkie, tom jich nau̯ucyła, a tera jak poszły do miasta… Jeden mo żone Pu̯olke. Mówie: te bedo dobre. Oho! Gata! u̯Ony wiedzo tak u̯o. u̯Ona to przecież Pu̯olka. Mój chłopok nie bardzo sie chcioł u̯uczyć po pu̯olsku, bo szed z drugimi dziećmi, śmiali sie z nich. Mówili: o, Cyganie. No i u̯one ani nie chciały mówić po pu̯olsku. Tak mówili jim: Mazury. To som Mazury z Pu̯olski. Tak, tak, to wyzywały nos. A my jim mówili tak: my Mazury, a wy coście so? […] Ale nie, żylimy dobrze. Bo tak sie mówiło, że z miasta Mazurek jakieś były tutej. Jo wiem? Jes miasto Mazurek? A, gata, gata, gata. Tak mówiły, że z miasta Mazurek. […] A to już późno dużo zaceni sie. Ksiendze nie dawali wolno, wisz. Zacynam jo pirszy roz chyba. Miałam córke, ona… za kogo miała iś? Już wszysko było takie remasz^{l}yt, jak sie powiedzieć. A i tak, i tak. Ten chłopok Rumun taki dobry i z taki familii, taki ładny był chłopok. I… jo chyba… pirszo jo. Maj były naprzód tak gdzieś troszku. A tak jak puściłam jo, to późni i drugi, i drugi, a wielo mówi, jo byłam tako Polka wielgo, jak dała córke za Rumuna – jo nie moge? I da… (F-K-88-2013).

Czworo pozostałych informatorów to przedstawiciele dwóch pokoleń jednej rodziny polskiej: urodzona w roku 1943 kobieta, jej córka i zięć (Polak pochodzący z Bulaju) oraz syn (mieszkający również we Frumosie z żoną Rumunką i dziećmi).

Wszyscy oni mówią po polsku, jednak najmłodsze pokolenie w tej rodzinie nie zna gwary i uczy się języka polskiego w szkole. Nie funkcjonuje ona

Fot. 48. Anna Tunia w swojej kolorowej kuchni, Mihoweny, 2017. Według niej kolor „siwy" (niebieski) był zawsze ulubionym kolorem Polaków

w sferze domowej na co dzień, ponieważ dzieci nie posługują się nią, a członkami najbliższej rodziny są również Rumuni. Informatorzy używają jej tylko w wyjątkowych sytuacjach, co ilustruje poniższa rozmowa:

> *A pani ma męża Polaka?*
> Ja.
> *No to w domu też po polsku mówicie?*
> Nie.
> *Nie?*
> No nie, bo jak je synowo, je i nie wi po polsku tak…
> *A, synowa jest…*
> I moja synowo tyż nie wi po polsku. Tero syn jeździ do Polski. Pi… Tir. La tir, tak.
> *Tak? To się musi uczyć?*
> Tero sie naucy lepi, jak był dzieckiem, nie wiedzioł (F-K-56-2017).

Fot. 49. Frumosa, panorama wsi od strony Bulaju, 2019

Ta sama informatorka przyznaje, że w czasach jej młodości lepiej było nie przyznawać się do swojego polskiego pochodzenia:

> Jagem poszła, użem skończyła szkołe, posłam do pracy, pracować, i nigdym nie mówi$^{\text{ł}}$a, bo tamok sie pisze ˈoridżine, jageś Romˈyn sau Polˈon. Jo zawdy mówiłam Romˈyn, nigdym nie mówiła Polˈon. No. Zawdy…
> *Żeby było lepiej żyć.*
> Żeby było lepi. Bo inacy Polˈon, a jak, bo Pol’ok… (F-K-56-2017)

We Frumosie obserwować można sytuację pośrednią pomiędzy tzw. bilingwizmem regresywnym a resztkowym, jaki występuje w Mihowenach. O bilingwizmie regresywnym świadczy fakt, że osoby z najstarszego pokolenia nadal posługują się gwarą polską w rozmowach między sobą (choć mieszka tu tylko kilkoro użytkowników gwary polskiej) oraz zachowany jest on w sferze religijnej (z uwagi na przynależność miejscowości do parafii rzymskokatolickiej w Bulaju). W przypadku użytkowników gwary polskiej można mówić o znajomości modlitw i pieśni, natomiast w odniesieniu do osób nieposługujących się czynnie gwarą o stosowaniu utartych formuł i zwrotów. Przedstawiciele średniego pokolenia preferują język dominujący (rumuński) (por. Dzięgiel, 2003, ss. 73–74).

Zarówno we Frumosie, jak i w Mihowenach żyją już ostatni użytkownicy gwary polskiej. W obu przypadkach najbardziej charakterystyczne cechy gwary Bulaju bardzo dobrze zachowały się również w ich mowie. Jak pokazują

przytoczone wcześniej fragmenty wywiadów, w tych idiolektach następuje przełączanie kodów i pojawiają się zapożyczenia i kalki rumuńskie. Liczba użytkowników gwary ciągle maleje. Jedna z cytowanych informatorek zmarła przed kilkoma laty, a zaawansowany wiek większości Polaków z Mihowenów i Frumosy oraz brak pokoleniowej transmisji języka pozwalają stwierdzić, iż proces zmiany języka w obu miejscowościach postępuje bardzo szybko (por. Dzięgiel, 2003, ss. 77–79) i prowadzi do śmierci języka (Crystal, 2000).

7. Procesy wynikające z kontaktów językowych[9]

W wyniku kontaktów językowych, do jakich dochodziło na przestrzeni wieków, w mowie Polaków w Bulaju (a także w Mihowenach i Frumosie) pojawiły się elementy wyróżniające tę odmianę polszczyzny na tle innych gwar polskich w Rumunii. W gwarze Bulaju zaobserwowałam m.in. następujące cechy językowe, z których większość zachowała się od czasu badań prowadzonych przez E. Deboveanu i S. Gogolewskiego:

Wokalizm

– dawne *ā* (długie) wymawiane jest jako *o*: *zaroz*, *sie nazywo*, *młodo*, *cerwono*; pojawia się także rzadko występujące w tym miejscu *a*: *szczaw*, *zawiasy* itp.;

– dawne *ă* (pochodzące z **ě*) realizowane jest jako *o* lub *a*: *śniodanie*, *wionek*, *widziołem*, *gniazdo* itp.;

– dawne *ē* (długie) wymawiane jest jak *i* po miękkich, *y* po twardych: *śnig*, *kobita*, *rzyka*, *brzyg*, *tamty* itp. Pojawia się także charakterystyczne dla gwar Małopolski występowanie nieprzegłosowego *e*: *niesła, wiezła* itp.;

– głoska *i* występuje po miękkiej oraz w nagłosie, natomiast *y* – po głosce twardej (jak w języku ogólnopolskim): *igła*, *idom*, *kumin*, *dym*, *strych*, *żyto* itp.;

– kontynuanty *ō* (długiego) i *ŏ* (krótkiego) występują w postaci głoski *o*, realizowane bywają także jak *u*: *kuń*, *pust*, *duś* itp. *O* często bywa prelabializowane: *ᵘ̯orze*, *Pᵘ̯olok* itp.;

– kontynuanty dawnej nosówki krótkiej realizowane są jako *ę*: *węgli* lub rozłożone: *jenzyk*, *rence* itp; w wygłosie często odnosowione: *wieze*, *sape*, *ide* itp.;

– kontynuanty dawnej nosówki długiej *ǫ* realizowane są jako *ą* lub rozłożone: *wąs*, *gołombki, wzionem*; w wygłosie odnosowione albo rozłożone: *robio*, *mówio*, *jedzo* itp.;

– występują ślady środkowo- i północnomałopolskiego zaniku nosowości: *gesto*, *pieknie* itp., oraz świadczące o tym samym zjawisku formy hiperpoprawne, które odnotowałam w czasie badań: *lentko*, *lencej*, *wtendy*;

[9] Obszerne fragmenty niniejszego rozdziału ukazały się w postaci artykułów lub zostały wykorzystane we wcześniejszych publikacjach (m.in. Stempel-Gancarczyk, 2015, 2016b, 2017b).

Fot. 50. Emilia Petriciak pokazująca własnoręcznie wykonane tkaniny, Frumosa, 2017

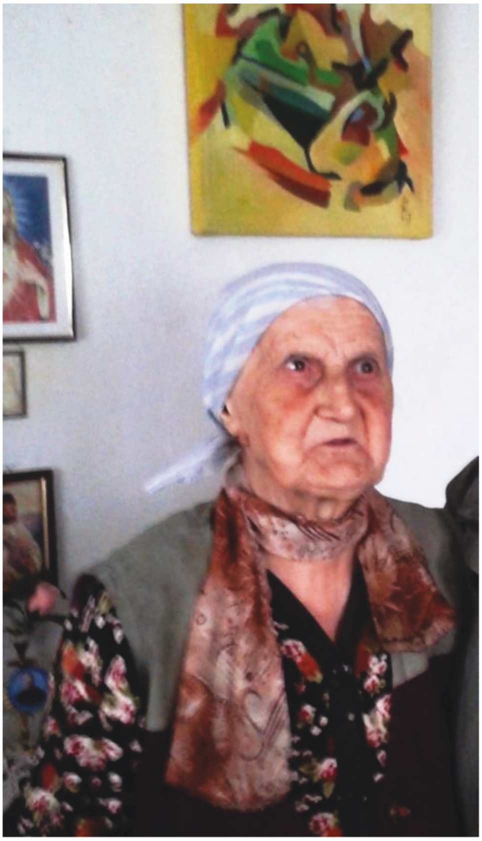
– czasami występuje pomieszanie wartości ustnej nosówek: *okrengły*/*okręgły*, *menż*/*męż* (por. Deboveanu & Gogolewski, 1966, ss. 128–129).

Konsonantyzm

– w końcówce narzędnika liczby mnogiej notuje się wysoką frekwencję końcówki -*amy*: *Polakamy*, *cegłamy* itd. Izoglosa -*amy* obejmuje na mapie gwar polskich okolice Kolbuszowej, skąd pochodzili mieszkańcy Bulaju (por. Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 129);

– lepiej niż w innych gwarach polskich na Bukowinie w Bulaju zachowało się mazurzenie: *cerwony*, *cworty*, *siecka;* wystepują tu także formy hiperpoprawne: *szkorupa*, *deszki*, *szkórki* oraz formy bez mazurzenia;

– dawne *l'* miękkie wymawiane jest w Bulaju niekonsekwentnie (jako miękkie lub nie): *bl'acha*, *l'en*, *kowal'*, *lentkie*, *al'e*/*ale* itp.;



Fot. 51. Teofila Leśniak, Frumosa, 2013

– dawne *l* twarde wymawiane jest wargowo – w transkrypcji zapisywane jest jako *ł*, ponieważ jego wymowa nie odbiega od ogólnopolskiego: *łóżko*, *głowa*. Jest to cecha gwary Bulaju, która odróżnia ją od gwar Rudy i Kaczyki;

– obecnie w Bulaju nie zarejestrowałam przykładów wymowy wygłosowego *ń* jako *j*, zauważalnej jeszcze w latach sześćdziesiątych w mowie starszych mieszkańców Bulaju (por. Deboveanu & Gogolewski, 1966, ss. 129–130);

– podobnie nie odnotowałam przechodzenia *-ch* w *-k*, charakterystycznego dla gwar z okolic Kolbuszowej: *po szynak*, *na skrzypcak* (por. Deboveanu & Gogolewski, 1966, ss. 129–130); pojawia się natomiast *-ch* w miejsce głoski *-k*, np.: *nichtórzy*, *chtoś* itp., lub *-f* w miejsce *-k*: *ftosik* itp.

Asymilacja

– zachowana jest (choć niekonsekwentnie) udźwięczniająca fonetyka międzywyrazowa: *stamog od*, *tag o*, *jag mo* itd.

Morfologia

– występuje przyrostek *-k*: *tamok*, *jakosik*, *ftosik*, *bardzok* itp.;

– biernik liczby pojedynczej przymiotników i zaimków przymiotnych zakończony jest na *-ę* (w wygłosie odnosowione): *mieli tylko jedne sale*, *swoje stodołe* itp.;

– stopień wyższy przymiotników i przysłówków realizowany jest za pomocą rumuńskiego słowa *mai*: *maj grube*, *maj cienży* itp.;

– dla oznaczenia 1. osoby liczby mnogiej wystepuje końcówka *-wa*: *idziewa*, *zapominawa* itp. Jest to jedna z cech gwary Bulaju odróżniających ją od gwar Rudy i Kaczyki.

Gwara polska, jaką posługują się mieszkańcy Bulaju, zachowała niektóre małopolskie cechy gwarowe (m.in. mazurzenie, występowanie *l'* miękkiego, labializowane *o*, końcówkę *-wa* dla oznaczenia 1. osoby liczby mnogiej, końcówkę *-om* w narzędniku rodzaju żeńskiego liczby pojedynczej, końcówkę narzędnika rzeczowników w liczbie mnogiej *-amy, -my* z zachowanymi twardymi głoskami *k* i *g*). W porównaniu do gwar Rudy i Kaczyki, opisanych w kolejnych rozdziałach, przetrwało w niej najwięcej małopolskich cech gwarowych. Jako jedyna z badanych przeze mnie gwar nie uległa wpływom języka ukraińskiego, ponieważ polscy mieszkańcy Bulaju żyli w sąsiedztwie Rumunów. Jest to jedyna z badanych przeze mnie miejscowości, w której na mowę mieszkańców nie miał wpływu język ukraiński. Warunki funkcjonowania w otoczeniu żywiołu rumuńskojęzycznego wpłynęły natomiast na język, jakim posługują się Polacy mieszkający w Bulaju. Obecnie gwary używa coraz mniejsza liczba osób, a idiolekty poszczególnych użytkowników znacznie się od siebie różnią (głównie ze względu na zakres interferencji oraz liczbę zapożyczeń).

W Bulaju gwarą polską posługują się przedstawiciele najstarszego i średniego pokolenia. Takie czynniki jak coraz większa liczba rodzin mieszanych, brak tradycji używania w domu gwarowej odmiany języka polskiego czy liturgia kościelna w języku rumuńskim znajdują odzwierciedlenie w sytuacji, w której gwara coraz bardziej staje się reliktem. W sytuacji socjolingwistycznej wsi nie bez znaczenia jest też fakt, iż język polski przez niemal trzydzieści lat nie był obecny w szkole w związku z rumunizacyjną polityką językową państwa[10] (por. Wieruszewska, 2004a).

Badania mowy w Bulaju wykazały, że przełączanie kodów, czyli zmiana języka z polskiego na rumuński, w idiolektach użytkowników następuje samoistnie, również w obrębie zdania. Jak twierdzą sami informatorzy, rzadkie używanie gwary powoduje, iż nawet do określenia desygnatów z życia codziennego „brakuje im słów". Posługując się terminologią J. Fishmana, można uznać, że nie istnieją takie sfery (domeny), w których gwara funkcjonuje jako język dominujący (por. Fishman, 1967, 1980). W czasie, gdy badania

[10] W Rumunii nauczanie języków mniejszości w większości szkół nie odbywało się w latach 1962–1992. W Moarze nieregularne lekcje języka polskiego prowadzone były jeszcze w latach sześćdziesiątych.

Fot. 52. Józefina i Władysław Leszczyńscy z Frumosy, 2017

w Bulaju przeprowadzali I. Chiţimia i E. Deboveanu-Mălăescu (Chiţimia & Deboveanu-Mălăescu, 1963) oraz E. Deboveanu i S. Gogolewski (Deboveanu & Gogolewski, 1966), z całą pewnością można było mówić o dyglosji charakteryzującej tę grupę społeczną, czyli takiej sytuacji, gdy dwa języki używane przez grupę użytkowników znajdowały się w relacji hierarchicznej i były wobec siebie komplementarne. J. Fishman uznał, że dyglosja jest stabilna, jeżeli „utrzymuje się ona bez zmian w dystrybucji funkcjonalnej przez co najmniej trzy pokolenia" (cyt. za: Zielińska, 2003, s. 98). Odchodzenie od dyglosji ku bilingwizmowi, kiedy to w tych samych sferach zaczynają być używane dwa lub więcej języków, „prowadzi nieuchronnie do zmiany języka na rzecz języka państwowego i co za tym idzie utraty języka mniejszości" (cyt. za: Zielińska, 2003, s. 98). Obecnie proces ten w Bulaju jest już głęboko zaawansowany.

Na gwarę Polaków w Bulaju przez dziesięciolecia wpływał język rumuński, a interferencja widoczna jest na wielu poziomach i w wielu zjawiskach językowych. Pojęcie interferencji można tłumaczyć na kilka sposobów[11]: na przykład jako wszelkie odchylenia od reguł danego systemu lub normy językowej, które popełnia użytkownik rodzimy lub mówiący językiem obcym, przyporządkowując określone reguły do innych reguł (Handke, 1997, s. 7).

---

[11] Analiza pojęcia inteferencji oraz problemów badawczych z nim związanych przeprowadzona została w podrozdziale 2. *Wstępu* (w części 2.2. *Metody zastosowane w pracy*).

Fot. 53. Polacy z gminy Moara na dożynkach w Nowym Sołońcu, 2017

Można odnieść je również za U. Weinreichem do wszelkich odchyleń od normy każdego z wchodzących w grę języków, w warunkach stałego kontaktu językowego, w którym użytkownicy posługują się więcej niż jednym językiem (por. Weinreich, 1953, s. 22) i pojawia się „wzajemne przenikanie się cech językowych dwóch kodów używanych naprzemiennie przez dwujęzyczną grupę społeczną lub jednego informatora" (Zielińska, 1992, s. 113).

Zgodnie z tym podejściem interferencja przejawia się w sytuacji, gdy różnorodne właściwości czy cechy języków, które powstają na przestrzeni dziejów w wyniku kontaktów bilingwalnych, mają charakter systemowy (por. Warchoł, 1989, s. 2). Procesy zachodzące w takiej komunikacji dotyczą różnych poziomów systemu językowego: fonetycznego i fonologicznego, morfologicznego, leksykalnego, frazeologicznego, stylistycznego i składniowego. W kontaktach bilingwalnych najbardziej odporne na zmiany, a jednocześnie najbardziej reprezentatywne i trwałe są te cechy systemu językowego, które należą do poziomu fonetyczno-fonologicznego i morfologicznego (Warchoł, 1989, s. 4). Zjawisko to należy rozumieć „jako swoisty proces historyczny, o charakterze na wskroś dynamicznym i jednocześnie uwarunkowany względami socjolingwistycznymi" (Warchoł, 1989, s. 5). U. Weinreich do opisu „naruszania normy" w mowie i języku posłużył się metaforą piasku niesionego prądem rzeki, którego ziarna na krótki czas mogą zatrzymać się w dowolnym miejscu, nanoszone zaś do jeziora odkładają się tam na dłuższy czas. Z kolei K. Feleszko, uznając wyjątkowość bukowińskiej sytuacji socjolingwistycznej,

Fot. 54. Eugenia Tunia z Bulaju przed swoim domem, 2017

uważał, że „interferencją jest to, co przez wielokrotne użycie weszło w nawyk językowy i czego dalsze użycia nie mają już związku z dwujęzycznością" (Feleszko, 2002, s. 107), a nie to, co zostało użyte w mowie okazjonalnie.

Bez wątpienia najbardziej wyraźnie i z największą frekwencją wpływ jednego systemu językowego na inny ujawnia się na poziomie leksykalnym, jednakże warto przy tym zauważyć, iż zjawisko wprowadzania do systemu nowych leksemów nie zawsze należy interpretować jako interferencję. Jak pisze A. Zielińska,

> należy odróżnić interferencje leksykalne od zapożyczeń. Zapożyczenia są naturalnym sposobem wzbogacania słownictwa poprzez różnego rodzaju kontakty kulturowe i nie muszą wcale wynikać z bilingwizmu. Zapożyczenia po pewnym czasie znajdują sobie miejsce w systemie leksykalnym i gramatycznym języka, zaczynają funkcjonować w obrębie normy. Interferencje leksykalne są natomiast w języku obcymi elementami, które pojawiają się zwykle bardzo niekonsekwentnie i są najczęściej wynikiem niedostatecznej znajomości jednego języka i wspomagania się drugim (Zielińska, 1992, s. 113).

Fot. 55. Bulaj – obecnie polsko-rumuńska wieś, 2018

Do zapożyczeń można więc zaliczyć wszelkie leksemy obecne nie tylko w gwarze Polaków w Bulaju, ale i w innych społecznościach polskich na Bukowinie, związane z życiem politycznym czy gospodarczym, a także terminologię specjalistyczną (jest to zasób słownictwa odnoszącego się do zjawisk niemających swych odpowiedników w gwarze), na przykład:

primˈar (rum. *primar* – ‘burmistrz, sołtys, wójt’),
primarije (rum. *primărie* – ‘urząd gminy’),
żudˈec (rum. *judeţ* – ‘okręg, województwo’),
gradinica (*grădiniţă* – ‘przedszkole’),
inspektorˈat (rum. *inspectorat* – ‘kuratorium’),
diwˈorc (rum. *divorţ* – ‘rozwód’),
aragˈaz (rum. *aragaz* – ‘kuchenka gazowa’),
fridżidˈer (rum. *frigider* – ‘lodówka’),
garsoniera (rum. *garsonieră* – ‘kawalerka’),
apartamˈent (rum. *apartament* – ‘mieszkanie’ – w znaczeniu ‘większe niż kawalerka’),
maszyna (rum. *maşină* – ‘wóz, samochód’),
maslina (rum. *maslină* – ‘oliwka’),
ardˈej (rum. *ardei* – ‘papryka’) i inne (por. Ostrovschi, 2002).

Proces zapożyczania leksemów z języka, który posiada leksemy odnoszące się do nowo poznawanych denotatów, najczęściej dotyczy rzeczowników (por. Feleszko, 2002, s. 108).

W mowie potocznej wszystkie te zapożyczenia funkcjonują jako podporządkowane regułom języka użytkowników – zazwyczaj (choć nie zawsze) są odmieniane zgodnie z gwarowymi regułami fleksyjnymi:

wnucka chu̯odziła do gradinicy;
u̯one se najeły garsoniere;
na pu̯ocontku dawały garsoniere, nie apartam^{i}ent;
w jednym żudecu abo gdzie indzi; *jeździ maszynom*.

Istnieje jednak znaczny zbiór leksemów, które mają swoje odpowiedniki w gwarze i ich obecność można wytłumaczyć właśnie zjawiskiem interferencji:

kładli my i piekli te barabul'e (rum. reg. *barabulă* – 'ziemniak');
tero na pirszego noiembria (rum. *noiembrie* – 'listopad');
on tero jes pu̯olicajem (od rum. *poliţie* – 'policja');
maj mowa przyjaciela, ale już tak nie rozmowiowa, nie kolaboresztamy z nim (rum. *a colabora* – 'współpracować'; tu w znaczeniu: 'mieć bliski kontakt');
plata (jest) *mało* (rum. *plată* – 'wypłata');
tam nie było mobil^{i}at, nie mieli my mobile (rum. *mobilat* – 'umeblowany', rum. *mobilă* – 'mebel');
daj te prosopy, bo ni mom tu szerwecelów (rum. *prosop* – 'ręcznik', rum. *şerveţel* – 'papierowa serwetka');
pu̯otem nie bedo kieltować tyl'o (rum. *a cheltui* – 'wydawać pieniądze');
na l'ato wyjdzie na pensje, sie skapie (rum. *pensia* – 'emerytura'; rum. *a scăpa* – 'uratować się, uwolnić'; tu w znaczeniu 'pozbyć się problemu');
u̯one nają̨ły se, inkieriały garsoniere (rum. *a închiria* – 'wynajmować').

Bardzo często interferencja leksykalna łączy się z interferencją gramatyczną. Do mowy potocznej importowane są np. całe związki składniowe:

tero robi studii (rum. *a-şi face studiile* – 'studiować') i pochodne od tego *robiła fakultate* (również w znaczeniu 'studiowała');
jest na rencie z sercem (za rumuńskim *a ieşi la pensie cu (ceva)* (pot.) – w znaczeniu 'przejść na rentę z powodu czegoś');
nie wiem język polski (rum. *nu ştiu limba polonă* – 'nie znam polskiego', od rum. *ştie* – 'znać/wiedzieć').

Użytkownicy języka stosują składnię rumuńską, używając polskich (gwarowych) leksemów, jak na przykład w zwrotach:

nie so lasy (rum. *nu sunt pădurii* – 'nie ma lasów');
wyszły na pensje (rum. *a ieşi la pensie* – 'przejść na rentę, emeryturę').

Charakterystyczna dla gwar polskich na terenie Rumunii, w tym również dla gwary Bulaju, jest też konstrukcja 'jechać z czymś' zamiast 'jechać czymś'; np. *je-*

dzie z autobuzem (analogicznie do rumuńskich: *merge cu autobuzul, cu mașina, cu avionul, cu vaporul*)[12]; choć w gwarze Bulaju nie jest ona stosowana konsekwentnie. Odnotowałam m.in. takie formy jak: *jeździ maszynom*, *jedzie waporem*.

Wyraźnie utrwalona interferencja języka rumuńskiego, obecna nie tylko w gwarze Bulaju, ale i we wszystkich pozostałych gwarach polskich w Rumunii, dotyczy fleksji liczebników powyżej dwudziestu. Deklinacja wzbogacona jest o spójnik *i* (jak w rumuńskim *și*):

dziewieńdziesiont i pieńć lat (por. rum. *nouăzeci și cinci*);
z roku osiemdziesiontego i coś.

Według wzoru rumuńskiego odmieniane są również liczebniki od 200 do 900: *dwa sto*, *czszy sto*, *cztery sto* itd. (*două sute*, *trei sute*, *patru sute* itd.), na przykład:

jes rodzony w tysionc osiem sto i coś; *za osiem sto lei*;
było prawie cztery sto ludzi[13].

W Bulaju do tworzenia stopnia wyższego przymiotników i przysłówków wykorzystuje się rumuński przysłówek *mai*:

maj wielgi ('większy');
maj mały ('mniejszy');
maj cienży rozmowio (tu w znaczeniu 'gorzej radzi sobie z językiem');
maj mni rozmowio ('mniej/rzadziej rozmawia').

Jest to cecha charakterystyczna dla polszczyzny bukowińskiej, na co zwracała uwagę H. Krasowska (por. Krasowska i in., 2018, s. 99). Często, co zauważyli w analizie tej gwary I. Chițimia i E. Deboveanu-Mălăescu, stopień wyższy przymiotników i przysłówków ma charakter pleonazmu (Chițimia & Deboveanu-Mălăescu, 1963, s. 165), czego dowodzą dwa ostatnie z podanych przykładów.

Interesującym zjawiskiem interferencyjnym jest sposób tworzenia stopnia najwyższego: *i mogłeś ucyć sie jak najdobrze*, nawiązujący do formy superlativu przymiotników i przysłówków w języku rumuńskim (por. rum. *bine – mai bine – cel mai bine*), przy czym przyrostek *naj* to odpowiednik rumuńskiego *cel mai*.

Konstrukcja z *mai* występuje również w związkach z czasownikiem:

te Pᵘ̯ol'aki to nos maj przezywajo Madzury;
tero niech maj przyjdzie ᵘ̯ona, precziaza, cy dᵘ̯obre pl'acki som;
maj rozmowiałam z edukatoriom; *w domu maj are córke* (z rumuńskim *are* – 'ma').

---

[12] Kalka ta występuje w idiolektach użytkowników wszystkich gwar polskich w Rumunii – zarówno małopolskich, jak i w gwarze górali bukowińskich.

[13] Na rumuński wpływ, jeśli chodzi o odmianę liczebników, wskazuje nie tylko obecność spójnika *i* (por. Krasowska, 2006, s. 98), ale także wyraźne akcentowanie (jak w języku rumuńskim): *dwˈa stˈo, czszˈy stˈo, cztˈery stˈo* itd.

W mowie mieszkańców Bulaju występują liczne wtrącenia pochodzenia rumuńskiego:

gata! (‘gotowe, dosyć, basta’);
haj! (od rum. *hai* w znaczeniu ‘no, no!, chodź!, ruszaj!, idziemy!, hej!’ [por. Greń & Krasowska, 2006, s. 86]);
vai de mine! (w znaczeniu ‘o Boże!’);
Doamne fereşte! (w znaczeniu ‘uchowaj Boże!’, ‘o Boże!’).

Wśród wielu tego typu wykrzykników pojawiają się też kalki z języka rumuńskiego:

by(ś) zdrowy był (rum. *să fii sănătos!* – ‘obyś był zdrowy!’, ‘bądź zdrów!’) oraz
co robisz? (rum. *ce faci?* – ‘co słychać?’).

Według K. Feleszki interiekcje są „zarówno zwiastunami wtargnięcia «obcej» leksyki, z nowego języka, jak i – z drugiej strony – często ostatnimi ocalałymi świadkami istnienia języka starego” (Feleszko, 2002, s. 109). W zebranym materiale językowym interiekcje rumuńskie charakteryzują się dużą frekwencją.

Wpływem języka rumuńskiego tłumaczyć należy także częste zjawisko zmiany rodzaju gramatycznego rzeczowników:

był paznikiem w jedny bance (rum. *bancă* – ‘bank’);
była wyjazda stond (rum. *plecare* – ‘wyjazd’);
dwa słowa pᵘolskie, jeden rumuński (rum. *cuvânt* – ‘słowo’).

Zmiany wywołane wpływem języka rumuńskiego zauważyć można także w warstwie fonetycznej gwary w Bulaju. Godne uwagi są zwłaszcza trzy zjawiska dotyczące wymowy samogłosek:

– „rumuńska” wymowa samogłoski *y* – rumuńska głoska *y*, zapisywana za pomocą liter *Î î/â*, wymawiana jest podobnie do polskiego *y*, ale o wiele bardziej gardłowo. Opisywana jest przez niektórych badaczy jako głoska podobna w wymowie do *ə*, ale podczas jej artykulacji język jest bardziej cofnięty i uniesiony wyżej (Cojocaru 2003, s. 12). Podczas gdy polskie *y* to samogłoska przednia wysoka, rumuńskie *y* jest wymawiane o wiele bardziej gardłowo – według Haliny Mirskiej-Lasoty jest ono zbliżone do rosyjskiego *ы* i nie jest samogłoską przednią, a środkową (Mirska-Lasota. 1964, s. 14; por. Mirska-Lasota & Porawska, 2009, s. XXXIV). Rumuńskie *y* występuje także na początku wyrazu, w nagłosie, w języku polskim fonem *y* w tej pozycji nie pojawia się nigdy. Polacy w Bulaju w wielu przypadkach (dotyczy to zwłaszcza młodszych użytkowników gwary) wymawiają *y* jak w języku rumuńskim;

– system fonetyczny jest wzbogacony o rumuńską samogłoskę *ă* (ə), która nie występuje w polskim systemie wokalicznym. Głoskę tę wymawia się jak *e* przy układzie warg jak do *a* (Geambaşu & Odrobińska, 2008, s. 9); opisuje się ją także jako pośrednią między *a*, *o* i *e*, przypominającą nieco francuskie

„*e muet*" lub angielskie -*er* (Mirska-Lasota & Porawska, 2009, s. XXXIV). Na pojawienie się tej głoski w mowie mieszkańców wsi zwrócili już uwagę E. Deboveanu-Mălăescu i I. Chitţmia, którzy zauważyli, że *ə* w gwarze Polaków w Bulaju występuje w miejsce polskich *e* oraz *y* znajdujących się w pozycjach nieakcentowanych (jak w słowie *kliszczə* – 'kleszcze') (Chiţimia & Deboveanu -Mălăescu, 1963, s. 163);

– pojawia się „rumuńska" wymowa głoski *o* – w języku rumuńskim *o* wymawiane jest z większym wyokrągleniem warg; podobieństwo rumuńskiego *o* do *u* jest większe niż polskiej głoski *o* (Mirska Lasota & Porawska, 2009, s. XXXV). Samogłoska ta w obu językach zachowuje wszystkie pozostałe cechy artykulacyjne, a więc jest ustna, tylna, średnia, zaokrąglona, silnie obniżona. Polacy w Bulaju w wyniku interferencji języka rumuńskiego wymawiają *o* jak samogłoskę rumuńską; przy zachowaniu wszystkich innych cech artykulacyjnych pojawia się większe wyokrąglenie warg, przez co samogłoska ta brzmi podobnie jak *o* pochylone.

Fonetyka języka rumuńskiego w mniejszym lub większym stopniu wpływa także na wymowę innych głosek. W języku rumuńskim występuje duża liczba dyftongów i tryftongów, które dodatkowo mogą być realizowane w różny sposób w zależności od tego, która głoska jest akcentowana, z czym wiąże się podział na „wznoszące się, wzrastające" (*ia*, *ie*, *io*, *iu*, *ua*, *uă*, *ea*, *eo*, *oa*) i „opadające" (*ai*, *ei*, *ii*, *oi*, *ui*, *ăi*, *îi*, *au*, *ău*, *eu*, *iu*, *ou*, *îu*) (Stan, 1996, s. 60). W tworzeniu tych złożonych form kluczową rolę odgrywają samogłoski *e*, *i*, *o*, *u*, które tworząc dyftongi, stają się półsamogłoskami (Pop & Moldovan, 1997, s. 2). Wymowa istniejących w języku rumuńskim tryftongów, takich jak *oai*, *eai*, *eau*, *iau*, *ieu*, *ioa*, *eoa*, polega na redukcji do dyftongów poprzedzonych półsamogłoską (np. *o-ai* itd.) (Vasiliu, 1965, s. 39). Samogłoski *e*, *i*, *o*, *u* występujące w funkcji półsamogłosek przez większość badaczy rumuńskich traktowane są jako alofony.

Występowanie w języku rumuńskim szeregu dyftongów i tryftongów w połączeniu z wymową samogłoski *o* z wyokrągleniem warg jak do *u* może być czynnikiem powodującym tak dobre zachowanie w gwarze labializowanego *o* (lub inaczej: występowanie *u̯* protetycznego) we wszystkich pozycjach (choć, co należy wyraźnie podkreślić, niekonsekwentnie) w leksemach gwarowych (*$^{u̯}$ociec*, *$^{u̯}$oni*, *$^{u̯}$odprawio*, *p$^{u̯}$ol'e*, *P$^{u̯}$ol'aki*, *r$^{u̯}$obio*, *przych$^{u̯}$odził*, *k$^{u̯}$oń).*

Cechą, na którą wpływ może mieć także interferencja języka rumuńskiego, wydaje się również zachowana (choć niekonsekwentnie) udźwięczniająca fonetyka międzywyrazowa. Być może za tak wysoką frekwencję tego zjawiska językowego odpowiada fakt, że w języku rumuńskim spółgłoski dźwięczne *b*, *d*, *g*, *v*, *z* nie zatracają dźwięczności również na końcu wyrazów (Mirska-Lasota & Porawska, 2009, s. XXXVI).

Wpływ języka niemieckiego na gwarę Bulaju, jak wskazują badania, był znikomy; odnotowałam tylko pojedyncze leksemy w rodzaju: *furt* 'cały czas, wciąż' (por. niem. *fort*, ale też ukr. buk. *фурт* (Greń & Krasowska, 2008, s. 75)), które można zaklasyfikować do słownictwa ogólnobukowińskiego, oraz

występowanie w mowie wszystkich użytkowników gwary pochodzącego z niemieckiego słowa *ja* w miejscu *tak* (Greń & Krasowska, 2008, s. 84).

Bulaj to obecnie zbiorowość polsko-rumuńska. Przez dziesięciolecia proces integracji Polaków i Rumunów przybierał na sile i było to zjawisko naturalne, konieczne i pożądane z punktu widzenia mieszkańców wsi. Ma on ułatwiać jednostkom funkcjonowanie w społeczności, a społeczność to „zbiorowość jednostek istniejących nie obok siebie. O społeczności można mówić tylko wtedy, gdy tworzący ją członkowie żyją ze sobą, gdy się komunikują. Społeczność żyje dzięki wymianie informacji" (Feleszko, 2002, s. 89). Można powiedzieć, że Bulaj pod względem językowym w ostatnich dziesięcioleciach przekształcił się więc ze wspólnoty etnicznej w – jak ją nazywa K. Feleszko – wspólnotę komunikacyjną (Feleszko, 2002, ss. 90–91). Owa wspólnota komunikacyjna obejmuje całą wieś: polsko- i rumuńskojęzycznych członków rodzin, sąsiadów, urzędników, nauczycieli, przedstawicieli instytucji religijnych.

W sytuacji bilingwizmu Polaków z Bulaju uwagę zwraca fakt, iż idiolekty poszczególnych użytkowników gwary różnią się od siebie w znacznym stopniu, głównie pod względem frekwencji zapożyczeń z języka rumuńskiego. Ma na to oczywiście wpływ sytuacja socjolingwistyczna – najlepiej zachowaną gwarę prezentują najstarsi mieszkańcy, ale i pomiędzy nimi można dostrzec różnice – jeżeli żyją w rodzinie mieszanej, w ich mowie dostrzec można znacznie silniejszą interferencję języka rumuńskiego. Z uwagi na obserwowane obecnie cechy gwary polskiej w Bulaju oraz zakres używania polszczyzny, mówić można o bilingwizmie regresywnym (por. Dzięgiel, 2003, ss. 73–75).

W Bulaju język rumuński zyskał status języka dominującego (Feleszko, 2002, s. 109), a trwała dominacja jednego z języków warunkuje przebieg procesów interferencyjnych tylko w jednym kierunku, co w efekcie może prowadzić do zmiany języka (Feleszko, 2002, s. 112; cyt. za: Weinreich, 1977, s. 92). Z takim zjawiskiem mamy obecnie do czynienia w badanej społeczności, gdzie jak mówi jedna z mieszkających tam Polek: „So nichtórzy, co cymajo p^{u}olski, ale takie zmisane, jakby wl'oł mlika do w^{u}ody i miszoł" (B-K-78-2013).

Gwarą polską posługują się głównie przedstawiciele najstarszego pokolenia. Średnie pokolenie Polaków mieszkających w Bulaju częściowo zachowało znajomość gwary – używa jej np. w kontaktach ze swoimi rodzicami, starszymi mieszkańcami wsi, w modlitwie prywatnej, obserwować można jednak również procesy atrycji. Tylko w nielicznych rodzinach gwary polskiej używa się (obok języka rumuńskiego) również w rozmowach dotyczących życia codziennego. Najmłodsze pokolenie posługuje się językiem rumuńskim, także w kontaktach ze swoimi znającymi gwarę polską rodzicami i dziadkami.

ROZDZIAŁ II

RUDA

1. Polacy w Rudzie

Ruda (Wikszany, rum. Vicşani – nazw tych w dalszej części rozdziału używam zamiennie) położona jest około 8 kilometrów od znajdującego się w pobliżu granicy rumuńsko-ukraińskiej Seretu. Nazwa administracyjna Ruda funkcjonowała do roku 1918, kiedy została zmieniona na Vicşani (Kłosek, 2005, s. 49). Jest to wieś w gminie Muşeniţa, dokąd pierwsza grupa polskich osadników przybyła ok. 1848 roku. Następna fala emigracji w latach siedemdziesiątych XIX wieku związana była z budową linii kolejowej Lwów – Jassy (tory przebiegały przez wieś, gdzie powstała stacja pod nazwą Ruda). W latach osiemdziesiątych wieś zasiliła zaś grupa polskich rzemieślników i chłopów (Związek Polaków w Rumunii, 2013b).

Według ostatniego spisu powszechnego w roku 2011 Rudę zamieszkiwało 227 osób (Institutul Naţional de Statistică, 2014).

Wśród nielicznych opracowań dotyczących historii wsi na uwagę zasługują poświęcone tej miejscowości artykuły oraz praca magisterska *Polonia bukowińska ze szczególnym uwzględnieniem Polaków z Rudy* historyka Michała Kellera (Cheler, 1997), urodzonego w Rudzie, gdzie do tej pory mieszka jego rodzina. M. Keller we wstępie do swojej rozprawy napisał:

> Losy Polaków na Bukowinie, stanowiące przedmiot analizy historycznej niniejszej pracy nie zostały dotychczas szczegółowo opracowane przez historyków polskich ani rumuńskich. Widać więc, że istnieje potrzeba przeprowadzenia badań nad dziejami tych społeczności polskich, w obszerniejszym ujęciu ich historii. Małym krokiem w tym kierunku może być ta praca, w której postawiłem sobie za cel przedstawienie Polonii bukowińskiej, a w szczególności rudeckiej, o której chcę powiedzieć, że przetrwała, zachowała swą odrębność, język oraz pamięć o praojcach (Cheler, 1997, s. 2).

Opracowania M. Kellera dotyczące jego rodzinnej miejscowości, w tym materiały opublikowane przez Związek Polaków w Rumunii i cytowane w niniejszej pracy, to jedne z najważniejszych źródeł informacji o Rudzie. Na te-

Fot. 56. Kościół w Rudzie, 2019

mat tej wsi nie powstała żadna monografia, która byłaby analitycznym i krytycznym opracowaniem dostępnych danych, w obecnej formie nadal fragmentarycznych i wyrywkowych, jeśli chodzi o zakres czasowy i obszary badawcze. Uzupełnieniem tej wiedzy stały się informacje zawarte w rumuńskojęzycznej monografii Seretu autorstwa Franza Pieszczocha (Pieszczoch 2008) oraz praca magisterska *Świadomość narodowa Polaków na Bukowinie* Elii Pelcer, pochodzącej z Rudy absolwentki Uniwersytetu Warszawskiego (filii w Białymstoku) (Pelcer, 1997), obserwacje E. Kłoska (Kłosek, 2005), a także fragmentaryczne dane zawarte w innych pracach i raportach z badań dotyczących Bukowiny. W pewnym zakresie uzupełniają je także wypowiedzi informatorów, którzy podają nazwiska lub daty czy wydarzenia nieuwzględnione we wcześniejszych opracowaniach. Można odnieść wrażenie, że historia Rudy (podobnie jak opisywanego w poprzednim rozdziale Bulaju) jest, nawiązując do terminu „mowa pogranicza", swoistą „historią pogranicza" – czasami pełną statystyk i danych mających rozmaite źródła, różniących się między sobą w zależności od tego, kto jest ich autorem, i składających się na skomplikowaną mozaikę faktograficzną.

E. Kłosek w swojej pracy dotyczącej świadomości etnicznej Polaków na Bukowinie odnotował na temat mieszkańców Rudy następującą uwagę:

> dzisiejsi starsi mieszkańcy zachowali świadomość pochodzenia m.in. spod Krosna, ze wsi Korczyna, oraz spod Przemyśla [...]. Osadnicy rudzcy nosili nazwiska: Babiasz, Bartko, Biżek, Boziak, Ekiert, Hajura, Kisliczuk, Kudera, Majewski, Mraczka, Paraniak, Pieściuch, Pelczer, Szmidt, Szczepański, Winicki, Witkowski, Żurak (Kłosek, 2005, s. 49).

Z Rudy i z Seretu mieli głównie pochodzić także polscy osadnicy w zamieszkałej w większości przez Węgrów pobliskiej miejscowości Hadikfalva (obecnie Dorneşti) oraz Bajeńców (Baineţ), wsi z większością niemiecką. Nazwiska mieszkających tam Polaków to m.in: Chmielewski, Hajura, Krasowski, Pelczer i Szczepański (Kłosek, 2005, s. 50).

Według M. Kellera pierwsza grupa osadników przybyła z Polski na teren Rudy około 1848 roku z rejonu Sanoka – z miejscowości Haczów, Malinówka, Jasienica, Klimówka (Keller, 2004a, s. 3). Fali emigracji towarzyszyło także osiedlanie się pojedynczych rodzin z innych rejonów Polski. Powodem wyboru lokalizacji była niska cena i urodzajność ziemi (Keller, 2004a, s. 4). Emigracja z lat siedemdziesiątych XIX wieku, związana z budową linii kolejowej Lwów–Jassy skutkowała napływem nowych mieszkańców; część pracowników kolei zamieszkała wówczas właśnie na terenie wsi (Keller, 2004a, s. 4). W latach osiemdziesiątych XIX wieku w Rudzie osiedliła się grupa rzemieślników z okolic Rzeszowa (były to osoby o umiejętnościach weterynaryjnych, handlarze koni i chłopi) (Keller, 2004a, s. 4). Na przełomie XIX i XX wieku zamieszkali tutaj także Polacy z innych miejscowości bukowińskich, m.in. z Bulaju czy Nowego Sołońca. Jak podaje F. Pieszczoch, ostatnia fala emigracyjna Polaków do tej części Bukowiny przybyła w roku 1893 i obejmowała grupę „Mazurów galicyjskich z Wołynia". Były to rodziny emigrantów nieposiadających ziemi, którzy zostali wydaleni z Wołynia na mocy carskiego ukazu – w tej sytuacji znalazło się około 17 tysięcy osób. Ówczesny prefekt dystryktu Seret pozwolił na osiedlenie się 250 „mazurskim" rodzinom w miejscowościach: Seret, Ruda, Tărăşeni, Văşcăuţi i Volcineţ. W miejscowości Volcineţ (Wolczyniec) zamieszkało 12 rodzin (65 osób) o nazwiskach: Pelczar, Pieszczoch, Rojek, Szajna, Obuch, Wąchala itd., a ta część wsi, w której osiedli, otrzymała nazwę Perżilowka. W Rudzie znalazło się wówczas 8 rodzin (21 osób). Emigranci osiedlili się w południowo-wschodniej części wsi, nad rzeczką Cuila. Rodziny te nosiły następujące nazwiska: Babiarz, Czerepak, Kudera, Mecek, Pelczer, Pieszczoch itd. W Serecie zamieszkało 15 rodzin (80 osób) o nazwiskach: Butrej, Biżek, Boczar, Kowal, Żabura, Żabrzenjak[1] itd. (Pieszczoch, 2008, s. 27).

M. Keller uważa, że „Ruda była od samego początku wioską zamieszkiwaną przez Polaków" (Keller, 2004a, s. 3). Zwraca uwagę na to, iż trudności z opracowaniami historycznymi dotyczącymi wsi wynikają z wielu przesłanek, do których włącza m.in. dużą liczbę niemieckich (lub niemiecko brzmiących)

[1] Tu i dalej: zapis nazwisk za Franzem Pieszczochem.

nazwisk Polaków, co powodowało, że zaliczano ją do osad niemieckich; z kolei inne opracowania lokowały ją w „kręgu czadeckim", a badacze skłonni byli jej mieszkańców zaliczyć do grupy górali bukowińskich. Historia samej wsi nie ułatwiała analiz: podziały administracyjne na przestrzeni ostatnich wieków sprawiały, że miejscowość była wielokrotnie w różny sposób dzielona i przyporządkowywana do jednostek terytorialnych – „zdarzało się, że trzech sąsiadów mających domy w odległości zaledwie kilkudziesięciu metrów od siebie należało do innych miejscowości, w dodatku różnych powiatów" (Keller, 2004a, s. 3). Te zmiany nie pozostawały bez wpływu na poczucie tożsamości mieszkańców i na ich związki z polskością. Obecne miejscowości przygraniczne sąsiadujące z Rudą były zamieszkane przez różne nacje: Rumunów, Ukraińców, Niemców, Lipowanów i Węgrów. Mieszkańcy wsi sąsiadowali z kolonistami niemieckimi żyjącymi w pobliskiej Kamionce i Porubnoje, z Rumunami w Michailenach i Węgrami w miejscowości Hadik (Hadikfalva, obecnie Dorneşti), zaś z Ukraińcami w Kamionce (Pelcer, 1997, s. 9). Zwykłe załatwienie bieżących spraw życiowych wymagało więc rozwiniętych umiejętności komunikacyjnych. Jak zauważa M. Keller, ta skomplikowana sytuacja miała wpływ również na dane, jakie znaleźć można w źródłach historycznych – np. w okresie przynależności administracyjnej części Rudy do Fratowiec (Fratăuţi) (miejscowości położonej około 11 kilometrów od Rudy) spis powszechny z roku 1890 zawierał informację, że we Fratowcach żyło 56 Polaków, zaś dwie dekady później O. M. Żukowski podawał, że mieszkało tam 205 Polaków (Żukowski, 1914, s. 70); tymczasem M. Keller twierdzi, że w tej miejscowości żyło zaledwie kilka osób pochodzenia polskiego – natomiast cała reszta statystyk odnosiła się właśnie do Rudy. Niemieckie (lub niemiecko brzmiące) nazwiska autor ten tłumaczy pochodzeniem osadników z Sanocczyzny, gdzie miejscowości, z których napłynęli Polacy, otrzymały prawa lokacyjne w czasach Kazimierza Wielkiego i zasiedlane były w toku dziejów również przez osadników z Niemiec (Keller, 2004a, s. 3). Według niektórych źródeł od początku osadnictwa polskiego ludność napływowa sąsiadowała w Rudzie z Ukraińcami, którzy już wcześniej częściowo zamieszkiwali wieś (Kłosek, 2005, s. 49).

Pierwsi osadnicy otrzymali tutaj

> tereny do zagospodarowania, w przeważającej części pokryte gęstym lasem bukowym. Obszar ten należał kiedyś do monasteru w Putnie w związku z darowizną, jakiej dokonał hospodar Stefan Wielki w 1488 r. na rzecz monastyru. Dobra te znane były jako Vieşanii, stąd też oficjalna nazwa miejscowości, używana przez władze rumuńskie po pierwszej wojnie światowej (Keller, 2004a, s. 3).

Genezę polskiej nazwy wsi przedstawiał w następujących słowach nieżyjący już prezes Związku Polaków w Rumunii i poseł do parlamentu rumuńskiego Jan Piotr Babiasz:

Fot. 57. Ruda, rzeczka, od której pochodzi nazwa miejscowości, 2017

Przez wioskę naszą płynie strumień, potok, rzeka – każda z tych nazw jest dobra, gdyż w zależności od okoliczności, w różnych porach roku ten ciek jest całkowicie wyschnięty albo stanowi dużą, głęboką, rwącą i niebezpieczną rzekę […]. Płynie on przez bagna, jakich niemało w pobliżu. Woda w nich ma kolor rdzawo-czerwony. Czasem, kiedy wysycha powierzchnia bagien, nabiera jeszcze intensywniejszego, dziwnego, czerwono-rudego zabarwienia, które pochodzi prawdopodobnie od mineralnych związków żelaza lub manganu […]. Najprawdopodobniej od tych czerwonordzawych bagien wywodzi się nazwa naszej wioski. Istniała ona już w XVI wieku, a jej brzmienie wskazywałoby, że zawsze byli tu Polacy (Mamulska, 2000, ss. 3–4).

Jedna z informatorek z Rudy podała podobne źródło nazwy miejscowości:

Tam gdzie Kiseliciuki mieszkali, tam byļa taka bagnina i tam nie można było zajś. Taka byļa rdza, woda czerwona. Jakżeś poszedł, jakżeś stompaļ, to byļy takie nogi żóļte, takie czerwone. No i mówiom, że stamtond Ruda. Ta woda, co cieknie tendy, nazywa sie Ruda (R-K-88-2015).

Do tej hipotezy odwołuje się także E. Kłosek: „nazwa wsi nawiązywała do czerwonawej barwy wody płynącej w rzeczce o tej samej nazwie, nad którą wieś leży” (Kłosek, 2005, s. 47). Potwierdzeniem genezy nazwy Ruda mogą być informacje słownikowe; i tak w *Słowniku języka polskiego* znaleźć można następującą definicję *rudy*: ‘rdza, rosa mączna, miodunka, rosa miodowa’, ale też: ‘torf miałki, przesiąknięty wodą, błoto niewysychające, bagnisko’ oraz informację: „Ruda w słowiańskim języku oznacza wszelki kruszec; w polskim kruszec żelazny” (Karłowicz i in., 1952, s. 763). W *Słowniku etymologicznym*

Fot. 58. Józefina Bartko, jedna z najstarszych Polek mieszkających w Rudzie, 2017

języka polskiego Wiesława Borysia oprócz podobnych znaczeń widnieje dodatkowe, opatrzone kwantyfikatorem *dawniej*: ‘czerwona ziemia lub glina’ oraz odnośnik do prasłowiańskiego **ruda* – ‘coś czerwonego; błoto rdzawe, czerwono zabarwione (przez zawartość żelaza), czerwona, rdzawa ziemia’ (Boryś, 2005, s. 526). Aleksander Brückner z kolei podaje, że *rudy* oznacza „czerwień nie tylko u Słowian, ale i we wszystkich językach aryjskich” (Brückner, 1996, s. 467). Rzeczka o nazwie Ruda przepływa w pobliżu stacji kolejowej Vicşani.

„Ruda” to zwyczajowa nazwa centralnej części wsi, zlokalizowanej przy głównej drodze. Oprócz niej mieszkańcy wyróżniają także takie części jak: Bachna, Skirlowec, Pelczary, Sambor (część zamieszkałą w przeszłości głównie przez Ukraińców) oraz Kuilę (Cuila) (w pobliżu rzeczki o tej samej nazwie) (Wieruszewska, 2004b, s. 26). Obecna stacja kolejowa Vicşani pełni

rolę pogranicznej stacji kolejowej, której odpowiednikiem po stronie ukraińskiej jest Vadul Siret, na trasie Lwów–Czerniowce–Suczawa–Bukareszt (Pelcer, 1997, s. 9).

Polacy w Rudzie od czasów osadnictwa w przeważającej części byli rolnikami i mieszkali w gospodarstwach o zróżnicowanej powierzchni. Ci, którzy nie mogli utrzymać się z samej uprawy ziemi, szukali dodatkowego zatrudnienia, np. w lokalnej gorzelni kierowanej przez Polaka nazywanego Rudolfem lub przy pracach polowych na należących do niego ziemiach, gdzie uprawiano produkty potrzebne do wyrobu alkoholu, czyli żyto i ziemniaki (Keller, 2004d, ss. 3–4). Trudnym doświadczeniem dla mieszkańców była I wojna światowa, podczas której Ruda była pięciokrotnie niszczona; na jej terenie odbyła się m.in. krwawa bitwa pomiędzy kawalerzystami Armii Czerwonej i kawalerzystami austriackimi. Polacy z Rudy walczyli w szeregach armii austriackiej, a niektórzy z nich również o niepodległość Polski w Legionach Piłsudskiego w wojnie polsko-bolszewickiej (Keller, 2004d, ss. 2–3). Przez kilka lat po I wojnie światowej działała we wsi cegielnia, w której produkowano materiały służące głównie do odbudowy zniszczonego kościoła. Rudzianie szukali także zatrudnienia w kolejnictwie oraz u bogatych gospodarzy. Pracę mogli znaleźć również u miejscowych rzemieślników: kowali, stolarzy czy cieśli (Keller, 2004d, s. 4). Kowalstwo i kuźnictwo, związane z eksploatacją tutejszych rud darniowych, prężnie rozwijało się w pierwszym okresie istnienia wsi, a mieszkańcy zajmujący się nimi słynęli na całą okolicę (Pelcer, 1997, s. 9). W okresie międzywojennym zajmowano się również hodowlą, myślistwem i leśnictwem. Gdy mieszkańcy utracili ziemie orne po II wojnie światowej, niektórzy zajęli gospodarstwa poniemieckie w okolicznych miejscowościach, a inni szukali zajęcia poza rolnictwem. Na ten okres przypada także nasilenie migracji zarobkowej do miast (Pelcer, 1997, s. 10).

Według relacji mieszkańców społeczność rudecka wyróżniała się także strojami. W ubiorach świątecznych jeszcze w XX wieku przeważały takie elementy jak „surduty" męskie, „gorsety" kobiece, chusty kobiece z białych tkanin z koronką i charakterystycznym wiązaniem „w kopkę", słomiany kapelusz męski z szarfą. Fałdowane spódnice, które nosiły starsze kobiety, miały naszywane poziomo paski aksamitu, a mężczyźni nosili skórzane obuwie zwane „chorobokami". „Kobiety – Polki z Rudy, z uwagi na wyróżniający się świąteczny strój kobiecy poznawane były na okolicznych odpustach oraz jarmarkach po ubiorze i po czworobocznych koszach, wyplatanych z łubu drewna" (Pelcer, 1997, s. 10).

Druga wojna światowa dla pamiętających ją mieszkańców Rudy stała się jednym z najważniejszych wydarzeń w historii ich życia, również dlatego, że na skutek przeprowadzenia nowej granicy państwowej w większości przypadków grunty orne mieszkańców wsi znalazły się po stronie ukraińskiej, zaś zabudowania pozostały po stronie rumuńskiej. Oznaczało to także zmianę struktury życia administracyjno-gospodarczego: „Przed rokiem 1945 wieś pozostawała w zasięgu północnobukowińskiej prowincji polonijnej z naturalnym

ciążeniem gospodarczym ku Czerniowcom, a nie ku Suczawie, jak to ma miejsce obecnie" (Pelcer, 1997, s. 9).

Po II wojnie światowej Ruda doświadczyła dużego spadku liczby mieszkańców wskutek reemigracji. Pierwsza fala reemigracyjna nastąpiła w roku 1947 i objęła 1627 osób; wśród nich znaleźli się również mieszkańcy Rudy. Jak pisze M. Keller, ich liczba nie jest dokładnie znana:

> Na pewno była to niewielka grupa i jej ubytek niewiele znaczył dla życia wsi. W 1947 r. zaczęły docierać pierwsze listy reemigrantów, którzy chwalili sobie zastane warunki. Dostawali 10 ha zagospodarowanej ziemi, budynki gospodarcze w dobrym stanie, maszyny i opiekę władz. Listy te wzmocniły chęć reemigracji (Keller, 2004c, s. 20).

Kolejnym czynnikiem motywującym do zmiany kraju zamieszkania była opresyjna polityka władz komunistycznej Rumunii:

> Na przełomie lat 1948/49 wielu Rudzian było aresztowanych pod zarzutem niemieckiego pochodzenia – wielu z nich miało niemiecko brzmiące nazwiska: Keller, Lenzmajer, Keiner itp. Od wywózki na Sybir uratowała ich interwencja zaprzyjaźnionego rumuńskiego urzędnika, który w stosownych aktach dopisał zatrzymanym ich polskie pochodzenie. Zmienił samą pisownię nazwisk na bardziej rumuńską, np. Keller na Cheler, Keiner na Cheiner (Keller, 2004c, s. 20).

Najliczniejszy transport do Polski wyruszył 4 grudnia 1949 roku. W składzie liczącym około 50 wagonów wyjechało wówczas z Rudy około 20 rodzin – 150 osób (Cheler, 1997, s. 62); oprócz mieszkańców wsi znalazło się w nim jedynie kilka osób z innych wiosek. Podróż zakończyła się 12 grudnia – w znajdującym się w Międzylesiu punkcie przelotowym Państwowego Urzędu Repatriacyjnego nastąpił podział transportu; część wagonów skierowano do Wrocławia, natomiast pozostałe do Szczecina i Gdańska. M. Keller podaje, że duża część Polaków z Rudy osiedliła się w miejscowościach: Oleśna Podgórska, Lwówek, Pławna i Lubomierz (Keller, 2004d, ss. 4–5). Polacy z Rudy osiedli także we Wrocławiu, Jeleniej Górze, Zielonej Górze, Żarach, Miliczu i Gryfowie (Kłosek, 2005, s. 95). Reemigracja Polaków z Rudy trwała od roku 1946 do 1950 i wiązała się ze znaczącą zmianą struktury wsi. Do Polski wyjechała, jak podaje M. Keller, ponad połowa mieszkańców, a znaczna liczba innych przeniosła się do pobliskich miast: Radowiec, Suczawy czy Bakowa – najczęściej była to migracja zarobkowa (Keller, 2004d, s. 5). Według E. Pelcer w roku 1948 wieś zamieszkiwała 200-osobowa grupa Polaków, w 1967 było ich już 280, natomiast w czasie prowadzonych przez nią badań we wsi żyło 300 Polaków, choć jak dodaje, „część z nich przeniosła się do Radowiec, Seretu i Suczawy, a tylko niektórzy poszli na poniemieckie, na opuszczone przez Niemców Fratowce Nowe" (Pelcer, 1997, s. 10).

Fot. 59. Katarzyna Witowski, Ruda, 2015

M. Keller opisuje zmiany, jakie nastąpiły wówczas w życiu mieszkańców Rudy:

> Na miejscu repatriowanych Polaków, w głównej mierze osadzeni byli Rumuni, mniejszym zaś ludność innych nacji (Bojki, Ukraińcy). Przybysze ci dosyć szybko zaaklimatyzowali się w nowym miejscu, przejmując z czasem obyczaje zasiedziałych tutaj wcześniej Polaków. Np. przy obrzędach weselnych zamiast do kilkunastu par świadków i drużb zaczęto stosować obyczaj czterech par świadków i dwóch par drużb. Jakkolwiek stosunki między Polakami a przybyszami Rumunami ułożyły się poprawnie, to jednak na początku widoczna była obopólna niechęć. Wyrażała się ona w rzucanych na siebie przezwiskach, np. Rumuni określali Polaków „Mazurami" bądź mówili „do Galicji z Wami" na co Polacy odpowiadali: „do Rosji z Wami", co dla Rumunów było szczególną obrazą. Odrębności te były widoczne także podczas Świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy, kiedy to udawali się do domów panien, niemal zawsze Polacy szli do Polek, zaś Rumuni do Rumunek (Cheler, 1997, s. 65).

Kolejnym niezwykle istotnym okresem w dziejach wsi były czasy komunistyczne. Dotknęły one rudzian w sposób bezpośredni, podobnie jak mieszkańców Bulaju. Rolnictwo zawsze było podstawą życia w Rudzie – żyzne ziemie zapewniały wyżywienie dla rodzin i plony, które można było sprzedać w okolicznych miastach. Jedna z informatorek wspominała, że z handlu

Fot. 60. Nagrobek wieloletniego prezesa Związku Polaków w Rumunii i posła do Parlamentu rumuńskiego Jana Piotra Babiasza, cmentarz w Rudzie, 2015

płodami rolnymi utrzymywało się wiele rodzin, a cebulę na sprzedaż wożono stąd aż do Czerniowiec. Ziemia była wartością i starano się inwestować głównie w jej zakup. Mieszkańcy wyjeżdżali w celach zarobkowych do Stanów Zjednoczonych i Kanady, a część z nich po powrocie, nierzadko po kilku latach, inwestowała zarobione pieniądze właśnie w grunty rolne.

Kres rozwojowi wsi położyła przeprowadzona w roku 1962 kolektywizacja, na skutek której prywatna własność została ograniczona do około 30 arów działki przyzagrodowej. Dekolektywizacja z roku 1990 przyniosła kolejne problemy i spory o ziemię oraz odebrane wcześniej gospodarstwa. Oba te wydarzenia mieszkańcy wsi określali mianem III i IV wojny światowej (Kłosek, 2005, s. 225).

Po roku 1989 nastąpiło odrodzenie się życia kulturalnego mniejszości polskiej. W marcu 1990 roku Polacy z Wikszan pod przewodnictwem Iohana Petera (Jana Piotra) Babiasza założyli Stowarzyszenie Polaków, obecnie filię Związku Polaków w Rumunii „Dom Polski". Na początku Stowarzyszenie w Wikszanach liczyło 45 członków. Wkrótce potem, 1 kwietnia 1990 roku grupa około 30 wiernych parafii rzymskokatolickiej w Serecie również założyła Stowarzyszenie „Dom Polski". Prezesem została wówczas nauczycielka Ana Mokrei. Spis powszechny z roku 1992 wykazał, iż w Serecie żyło 111 Polaków, natomiast w Wikszanach 113. Wikszany, należące do gminy Mușenica, doczekały się swojego przedstawiciela we władzach gminnych – został nim Wladyslaw Pelczer (Pieszczoch, 2008, s. 45).

Prezesami Stowarzyszenia Polaków w Rudzie, powstałym w 1990 roku, byli kolejno: Jan Piotr Babiasz, wieloletni prezes Związku Polaków w Rumunii i poseł do Parlamentu Rumunii (zmarły w roku 2002), a następnie Elia Luculescu (z domu Pelcer), cytowana wcześniej autorka pracy o tożsamości mieszkańców Rudy (Pelcer, 1997). Obecnie funkcję prezesa Stowarzyszenia Polaków w Wikszanach pełni Józef Paraniak, sprawujący jednocześnie funkcję kościelnego. 2 maja 2004 roku oddano uroczyście do użytku nowy budynek Domu Polskiego w Rudzie (Keller, 2004d, s. 9) (będący dziś miejscem organizowania imprez okolicznościowych).

Badania demograficzne w Rudzie przeprowadził w roku 2012 A. Rossmanith. Z jego ustaleń wynika, że liczba osób w rodzinach polskich wynosi 83; liczba Polaków natomiast – 48 (Rossmanith, 2017, s. 407). Określając saldo migracji, podał on również, że w przypadku tej miejscowości było ono ujemne – do wsi przeniosło się na skutek migracji 12 osób, a opuściły ją aż 32 osoby (Rossmanith, 2013, ss. 509–510).

Według obecnego prezesa Stowarzyszenia Polaków w Wikszanach Józefa Paraniaka gwarą polską posługuje się około 35 osób[2]. Znacznie liczniejsza jest w jego odczuciu grupa Polaków, którzy rozumieją język, jednak nie używają go. Informacja ta, którą uzyskałam w roku 2014, obecnie jest nieaktualna – od tego czasu zmarło już kilkoro użytkowników polszczyzny, a kilka innych osób w podeszłym wieku wyjechało (przede wszystkim do rodzin mieszkających w pobliskich miastach: Radowcach, Suczawie i Serecie).

2. Rola organizacji polskich w Serecie

W życiu mieszkańców Rudy duże znaczenie odegrało miasto Seret, od którego wieś oddalona jest o około 8 kilometrów. Było to centrum administracyjne i religijne również dla mieszkańców okolicznych wiosek (kościół w Rudzie powstał na początku XX wieku; wcześniej wierni z tej miejscowości brali udział w nabożeństwach w Serecie). W rozwój miasta duży wkład mieli żyjący tu Polacy, a mieszkańcy Rudy utrzymywali stałe kontakty z miejscową Polonią.

Seret to jedno z najstarszych miast na terenie Rumunii, obecnie przy granicy z Ukrainą. Leży nad rzeką o tej samej nazwie. Początków lokacji miasta można doszukiwać się według danych zawartych w *Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego* w wieku XIII, kiedy rozpoczęła się pierwsza misja ewangelizacyjna na tym terenie prowadzona przez biskupa Teodoryka (Sulimierski,

[2] Podczas jednego z wywiadów Józef Paraniak zrobił na moją prośbę listę rodzin polskich w Rudzie. Kiedy ją analizowaliśmy, okazywało się, że w większości „polskich" domów mieszkają osoby samotne i rodziny mieszane, w których gwarą polską czynnie posługują się tylko najstarsi. Niektóre samotnie mieszkające w Rudzie osoby już w czasie badań przeniosły się do okolicznych miast. Od czasu rozpoczęcia przeze mnie badań w Rudzie (w roku 2014) zmarło kilka osób widniejących na liście, w tym również moi pierwsi informatorzy. Liczba Polaków w Rudzie nieustannie maleje i jest to proces bardzo szybki.

1880–1914, t. 10, s. 446). W roku 1365 władzę nad grodem objął wojewoda Łatco, który pod wpływem Ludwika Węgierskiego przyjął chrzest i przyczynił się do założenia pierwszego rzymskokatolickiego biskupstwa w Serecie. Ówczesny papież Urban V powierzył pieczę nad nową jednostką arcybiskupstwu w Pradze i biskupom w Krakowie i Wrocławiu. Wówczas też pierwszym biskupem Seretu został Jędrzej (Andrzej) Wasylko herbu Jastrzębiec, pochodzący ze Lwowa franciszkanin konwentu krakowskiego (Sulimierski, 1880–1914, t. 10, s. 447) – otrzymał on sakrę biskupią 4 sierpnia 1371 roku. W mieście istniały klasztory franciszkański i dominikański, a także kościół katedralny. Biskupstwo Seretu obejmowali kolejni następcy Jędrzeja, jednakże po pożarze Seretu, w którym spłonęły oba klasztory i kościół, ówczesny biskup Jan Sartoriusz za zezwoleniem papieża przeniósł stolicę biskupią do Bakowa. Spośród ważnych wydarzeń historycznych na uwagę zasługuje sprowadzenie do nieodległej Suczawy przez wojewodę Aleksandra Dobrego Ormian, którzy następnie z Suczawy przenieśli się licznie do Seretu. Seret, który przestał być miastem rezydencjalnym wojewodów, jako ośrodek znacznie podupadł, choć mieścił się w nim graniczny urząd celny, w którym dokonywano opłat za towary przewożone do Lwowa z Siedmiogrodu lub znad Morza Czarnego. W drugiej połowie XIII wieku do miasta „należała jeszcze łąka, gdzie dziś leży stacya kolei żel. Ruda. Zwała się ona doliną Koila. Przynosiła ona Sereczanom dochodu 50 złr. ze siana. Mnisi utrzymywali, że tutaj leżała niegdyś do klasztoru należąca wieś Wikszany" (Sulimierski, 1880–1914, t. 10, s. 448). Wskutek zarazy, jaka nawiedziła miasto w roku 1770, liczba mieszkańców spadła do 50 osób. Po przyłączeniu Bukowiny do Austrii założono w 1781 roku szkołę ludową, natomiast w roku 1786 kapelanię rzymskokatolicką, którą w roku 1824 podniesiono do rangi parafii; w tym samym roku zbudowano kosciół rzymskokatolicki. Seret stał się atrakcyjnym celem emigracji, bowiem cesarz Józef II z powodu małej liczby ludności na 50 lat zawiesił rekrutację wojskową na Bukowinie. Wówczas też w mieście i jego okolicach osiedliła się grupa Rusinów, którzy zamieszkali na terenie stanowiącym później przedmieście miasta o nazwie Stare Seło albo Rusnakendorf. Seret był miastem wielonarodowym i wielowyznaniowym – jeszcze w XVII wieku mieszkali tu Ormianie i Grecy, którzy mieli swoje kościoły, a w wieku XVIII na terenie miasta znajdował się kościół protestancki. Żydzi dysponowali bożnicą i mieli swojego rabina. W sąsiadujących z miastem wioskach Klimowce i Biała Kiertnica osiedlili się Rusini Lipowanie, a pod koniec XIX wieku w mieście żyła także mała grupa mennonitów (Sulimierski, 1880–1914, t. 10, s. 448).

Pod panowaniem austriackim Seret był centrum administracyjnym dystryktu o tej samej nazwie. Szkoła, założona w roku 1781, zatrudniała aż do roku 1850 jednego nauczyciela z jednym pomocnikiem; w roku 1850 zamieniono ją na czteroklasową szkołę główną, a w 1852 wydzielono klasy żeńskie. Liczba uczniów wzrosła po roku 1869, kiedy wszedł w życie powszechny obowiązek szkolny. W roku 1872 w Serecie powstała niższa szkoła realna z językiem wykładowym niemieckim, a przy niej funkcjonowała szkoła rzemieślni-

Fot. 61. Kościół katolicki w Serecie, 2016

cza. W roku 1880 miasto liczyło 7240 mieszkańców, w tym 2224 katolików, 1840 prawosławnych, 3122 żydów i 54 osoby innych wyznań. W grupie tej znalazło się 4533 Niemców, 1574 Rusinów, 666 Rumunów i 467 przedstawicieli innych narodowości (Sulimierski, 1880–1914, t. 10, s. 448).

Parafia katolicka, założona w Serecie w roku 1786, dysponuje kościołem pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny, poświęconym w roku 1826, i obejmuje swoim zasięgiem okoliczne miejscowości, a księża w niej pracujący pełnią posługę duszpasterską również w Rudzie. Pierwszym proboszczem parafii w Serecie był Joseph von Nitzki; wówczas do parafii należały miejsowości: Bajeńce (Bainet), Ruda, Gărbăuţi, Mănăstioara, Terebleca i Waszkowce, a liczba wiernych – Polaków i Niemców – wynosiła 1569 (Gavriloaie & Exner, b.d.). Po II wojnie światowej parafia w Serecie odnotowała duży spadek liczby wiernych na skutek wyjazdu z miasta i okolic wielu Niemców i Polaków (do Niemiec, Polski i Austrii). Statystyki parafialne podają, iż liczba wiernych obejmowała 514 osób w Serecie (170 osób), 140 osób w Wikszanach (46 rodzin), 55 osób w Dorneşti (23 rodziny), 21 osób w Waszkowcach (12 rodzin),

8 osób w Mihaileni (5 rodzin), 2 osoby w Bajeńcach i jedną osobę w Mănăstioara. Najnowsze dane mówią o spadku liczby wiernych katolików w Wikszanach – grupę tę stanowiło w ostatnich latach według danych parafii Seret 85 osób z 37 rodzin (Gavriloaie & Exner, b.d.).

Koniec wieku XIX i początek XX to okres wzmożonej działalności Polaków sereckich. W ostatniej dekadzie XIX wieku jednym z urzędników miejskich w Serecie był nauczyciel Hugo Podhajski, w latach 1892–1895 inspektor szkolny, który, jak podają źródła, przyczynił się do wprowadzenia nauki języka polskiego w dwóch miejskich szkołach. Od roku 1895 do 1910 sam również uczył języka polskiego w Szkole Powszechnej w miejscowości Băineţi. Z kolei w Niższej Szkole Realnej w Serecie, działającej od roku 1873, pracowali nauczyciele polskiego pochodzenia: Michael Godlowski, Josef Jenko, Aleksander Koczynski, Rudolf Junowicz, a M. Godlowski i R. Junowicz okresowo pełnili nawet funkcję dyrektorów tej szkoły. Również Szkoła Powszechna dla Dziewcząt w Serecie zatrudniała nauczycielki pochodzenia polskiego: Sophie Mlodnicki, Stephanie Piotrowski, Karolinę Tarabanowicz (Pieszczoch, 2008, s. 25). Za zgodą dyrekcji szkoły i przy pomocy H. Podhajskiego (piastującego później stanowisko burmistrza Seretu – za: Biedrzycki, 1973, s. 42) K. Tarabanowicz zaczęła prowadzić w szkole lekcje polskiego dla uczennic pochodzenia polskiego. Przez długi czas była ona także bibliotekarką Stowarzyszenia Dom Polski w Serecie oraz prowadziła Czytelnię Polską. Filia Stowarzyszenia Dom Polski została założona w mieście w roku 1893 (Pieszczoch, 2008, s. 25). Prezesem wybrano wówczas notariusza Andrzeja Zająca, sekretarzem Karola Mlodnickiego (który pracował jako sekretarz urzędu miasta), skarbnikiem H. Podhajskiego, bibliotekarką K. Tarabanowicz, wówczas dyrektorkę Szkoły Powszechnej dla Dziewcząt. Dużą rolę w aktywizacji środowiska Polaków odegrał ksiądz Marcell Chmura (Marceli Chmura). Pod jego przewodnictwem parafianie wznieśli budynek złożony z trzech sal naprzeciw domu parafialnego, któremu nadali nazwę „oratorium" – to miejsce stało się miejscem zebrań Polaków, tu mieściła się Czytelnia Polska i odbywały się wszelkie uroczystości. W tym samym okresie w dystrykcie Seret zostały założone kolejne lokalne oddziały Czytelni Polskiej w miejscowościach: Hliboka, Camenka, Tărăşeni, Văşcăuţi i Volcineţ (Pieszczoch, 2008, s. 26).

W Serecie, w grupie członków mniejszości polskiej, wyróżniło się kilka postaci. Jedną z nich był na przykład Josef Ludwig Podrucki, absolwent Szkoły Rzemiosła i Sztuk w Czerniowcach, mistrz szewski. Jak podaje F. Pieszczoch, Podrucki był członkiem delegacji, która została przyjęta przez cesarza. Prezent, jaki przygotował dla cesarza, niezwykle się temu ostatniemu spodobał: były to buty wykonane z tzw. safianu sereckiego, do zrobienia których Podrucki nie użył ani jednego gwoździa. Jak głosi legenda, to spotkanie z cesarzem sprawiło, że Franciszek Józef okazał Seretowi specjalne względy: objął patronatem nowe gimnazjum, które otrzymało nazwę Gimnazjum Państwowego „Franz Iosef" i stało się jedną z najlepszych szkół bukowińskich. Oprócz gimnazjum w mieście funkcjonowała w tym okresie także Szkoła Artystyczna

i Rzemiosła, a wśród nauczycieli gimnazjum znaleźli się Polacy: Johann Chodanowsky, Jozef Dutkowski, Stephan Grudzinski, Maximilian Januszewski, Josef Jenko, Rudolf Malinowski. Wśród kadry znaleźli się także katecheci pochodzenia polskiego: Karol Bogucki, Josef Luczko, Isidor Pochmarski, Franciszek Wojcik (Pieszczoch, 2008, ss. 28–29).

Spisy ludności prowadzone przez Austrię od drugiej połowy XIX wieku pozwalają zorientować się w dynamice zmian populacji mniejszości polskiej w Serecie i całym dystrykcie. Pierwszy z nich z 1857 roku wykazał, że w mieście żyło 51 Polaków (0,78% populacji miasta), natomiast w dystrykcie Seret – 753 (1,17% ogólnej liczby mieszkańców); w roku 1910 Seret zamieszkiwało natomiast 345 Polaków (4,41% populacji miasta), a cały dystrykt 2266 (3,46%). Wyniki spisów na przełomie XIX i XX wieku prezentuje tabela:

Tab. 4. Statystyki dotyczące liczby Polaków w mieście i dystrykcie Seret w latach 1857–1910

Rok	Liczba Polaków w Serecie	Udział w %	Liczba Polaków w dystrykcie	Udział w %
1857	51	0,78	753	1,17
1869	61	0,94	1867	4,86
1880	25	0,34	2735	0,91
1890	422	5,00	(brak danych)	(brak danych)
1900	255	3,36	2150	(brak danych)
1910	345	4,41	2266	3,46

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych zawartych w pracy F. Pieszczocha (Pieszczoch 2008, ss. 29–30).

Jeśli chodzi o znaczny spadek liczby Polaków, jaki prezentuje spis z roku 1880, F. Pieszczoch tłumaczy to dodaniem nowej rubryki w spisie: w miejsce kategorii „limba maternă" (język ojczysty) pojawiła się „limba de conversaţie" (język rozmów), w którą część mieszkańców z rodzin mieszanych, zwłaszcza polsko-niemieckich, wpisywała inny język niż polski (często był nim język niemiecki – wpływ na to mogła mieć obecność niemieckojęzycznych rachmistrzów spisowych). Z kolei największa w tym okresie liczba Polaków z roku 1900 wynika z założenia filii Domu Polskiego w Serecie i ożywionej aktywności kulturalnej mniejszości polskiej (Pieszczoch, 2008, s. 30).

W okresie przynależności Bukowiny do Austrii aż 5 kapelanów z kapelanatu rzymskokatolickiego w Serecie miało polskie pochodzenie (w latach

1774–1811). Polakami było także 9 spośród 18 proboszczów parafii w całej jej historii (Pieszczoch, 2008, s. 31).

Pierwsza wojna światowa była okresem, który okazał się szczególnie dotkliwy dla mieszkańców Seretu i całego dystryktu – doświadczyli oni czterech inwazji rosyjskich. Pierwsza, która objęła większą część dystryktu, zakończyła się dość szybko (jeszcze w roku 1914). Tuż po objęciu władzy na tym terenie Austriacy rozpoczęli działania skierowane przeciwko mieszkańcom: na przykład pod koniec sierpnia tego roku mieszkaniec Rudy Tomasz Babiasz został aresztowany za śpiewanie patriotycznej pieśni w karczmie na terenie wsi, a w roku 1914 oficer armii austro-węgierskiej o nazwisku Troubey zabił w Rudzie 7 osób podejrzanych o szpiegostwo (Pieszczoch, 2008, ss. 31–32).

Od czerwca 1917 do marca 1918 roku w pobliżu Seretu przebiegała linia frontu. W grudniu 1917 roku walki ucichły, lecz już w marcu 1918 roku na Bukowinę ponownie wkroczyli Rosjanie, co w kronikach zostało odnotowane jako okres klęsk i rozbojów. 9 listopada Seret został wyzwolony przez siły dowodzone przez generała Iacoba Zadika. 15/28 listopada 1918 mieszkańcy Seretu uczestniczyli w Kongresie Generalnym Bukowiny w Czerniowcach, w czasie którego dr Stanisław Kwiatkowski w imieniu polskiej delegacji wygłosił przemowę z okazji przyłączenia Bukowiny do Rumunii zawierającą deklarację poparcia mniejszości polskiej wobec nowo powstającego państwa (Pieszczoch, 2008, s. 32).

W wyniku I wojny światowej zniszczeniu uległo wiele obiektów w Serecie i jego okolicach. Zginęło 926 osób, a 201 zostało inwalidami. F. Pieszczoch podaje, iż w czasie działań wojennych w latach 1917–1918 wiele wsi zostało zniszczonych w znacznym stopniu – w tym Ruda (60–70%) (Pieszczoch, 2008, s. 33). Według relacji najstarszych mieszkańców Rudy w okresie natężenia walk ludność wygnano, a Niemcy rozebrali „całą wieś na umocnienia, nie pozostawiając ani jednego domu” (Kłosek, 2005, s. 66).

Po zakończeniu działań wojennych rozpoczął się proces zmiany nazewnictwa miejscowości: Ruda otrzymała nową nazwę Vicşani (Wikszany), Hadikfalva – Dorneşti, Andrasfalva – Măneuţi, Istensegits – Ţibeni, Hliboka – Adâncata, Camenka – Petreceni, a Sf. Onofrei (jak zauważa autor, ta nazwa była starą nazwą rumuńską) – Mănăstioara. Nazwa dystryktu Seret została zmieniona na województwo sereckie (*judeţ*). Seret pozostał stolicą województwa do roku 1925, kiedy to został włączony jako okręg Seret (*plasa Siret*) do województwa radowieckiego (*judeţul Rădăuţi*). Spis powszechny z roku 1919 podaje liczbę 45 706 mieszkańców województwa, z czego 2343 było Polakami (5,12%). W samym Serecie (liczącym 8200 mieszkańców) żyło wówczas około 400 Polaków. W roku 1919 reaktywowane zostały organizacje mniejszości polskiej w Adâncata, Serecie, Rudzie i Tereblesztach. Po wyborach w roku 1920 Polacy otrzymali miejsce we władzach miasta oraz niektórych gmin wiejskich. Na prośbę Polaków z Seretu budynek nazywany „oratorium” (kaplicą) został przekształcony w oficjalną siedzibę Domu Pol-

Fot. 62. Na odpust z okazji święta Matki Boskiej Siewnej we wrześniu przyjeżdżają do Seretu Polacy z całej Bukowiny. Na zdjęciu: Józef Paraniak i Józef Keller z Rudy, 2017

skiego, a w Serecie i wsiach Adâncata i Tereblecea Veche zaczęto prowadzić naukę języka polskiego (Pieszczoch, 2008, s. 34).

Po roku 1933 można zaobserwować znaczne ograniczenie aktywności kulturalnej Polaków z Seretu i całego okręgu. F. Pieszczoch odnotowuje, że jedynymi jej przejawami były bale organizowane przez Dom Polski, na czele którego stanął Karol Mlodnicki, były sekretarz urzędu miejskiego. Funkcję sekretarza organizacji objęła Marja (Maria) Uttratowa, nauczycielka gry na fortepianie, kierowniczka chóru kościelnego w mieście i organistka. Pod koniec okresu międzywojennego, jak podaje autor książki *Istoria orașului Siret*, można było zaobserwować „negatywny fenomen" utraty identyfikacji narodowej i wyboru innej przynależności mniejszościowej – rutenizacji i konwersji na grekokatolicyzm (rodziny Butrej, Matkowski, Nanowski, Żabura, Żabrzenjak itd.) lub germanizacji (Babiasz, Biesadowski, Postczechowski, Minealów, Marcinowski, Mieczkowski, Podlowski, Matlinski, Piekuś, Polaczek itd.). Jednym z działających aktywnie Polaków był w tamtym okresie Emil Wittwicki, pasjonat sportu. W latach 1930–1932 na łące w granicach miasta założył kompleks sportowy „Lido", który obejmował ogród letni, miejsce na tańce, kort tenisowy, kręgielnię i pływalnię. Kompleks ten funkcjonował aż do roku 1941 (Pieszczoch, 2008, s. 35).

W roku 1938 nastąpił kres działalności Polaków w mieście i okręgu. W czasie II wojny światowej miejscowi Polacy pomagali polskim uchodźcom (wspierali ich finansowo i materialnie). Wiele rodzin uchodźczych znalazło

Fot. 63. Uroczystości odpustowe w Serecie, 2017

tymczasowe schronienie w Serecie i Rudzie (Pieszczoch, 2008, s. 36). Szczególnie trudny dla miejscowej ludności okazał się rok 1940, gdy do miasta napłynęło najwięcej uchodźców. 28 czerwca 1940 roku do Seretu wjechały sowieckie czołgi, a niedługo potem ustalono przebieg nowej granicy rumuńsko-sowieckiej na lewym brzegu rzeki Seret – granicę tę mieszkańcy Seretu nazywali „przeklętą granicą". Miasto zostało odcięte od kolei, pozbawione dużej części terenów rolnych, które zostały włączone do Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Okręg podzielono: poza granicą pozostało 14 z 28 dotychczasowych gmin – 58,24% powierzchni okręgu z 17 577 mieszkańcami (43,35% dotychczasowej populacji). Na terytorium zajętym przez Sowietów znalazło się 907 członków polskiej mniejszości etnicznej, co stanowiło 66,15% wszystkich Polaków mieszkających na terenie okręgu Seret. We wrześniu 1940 roku nastąpił exodus Niemców z Bukowiny do Rzeszy. Wraz z rodowitymi Niemcami teren ten opuściło wielu Polaków – między innymi z Seretu (40 rodzin – 205 osób), Rudy (9 rodzin – 21 osób) i Waszkowiec. F. Pieszczoch wymienia nazwiska rodzin, które w tamtym okresie opuściły Rudę i Waszkowce: Babiasz, Czerepak, Pelczer, Pieszczoch i inni. Osoby te, uznane za Niemców, osiedliły się na terenach okupowanych przez III Rzeszę w Polsce i Czechosłowacji (Pieszczoch, 2008, ss. 36–37). Po wyjeździe znacznej części mniejszości niemieckiej parafia w Serecie stała się jednostką, w której aż 78,14% wiernych stanowili Polacy. Mimo to biskupstwo w Jassach odmówiło wysłania tam księdza Polaka i parafią zarządzał w latach 1940–1943 ksiądz pochodzenia niemieckiego Josef Schurgott. Spis powszechny

z roku 1941 wykazał, iż w 12 miejscowościach należących do okręgu Seret żyło 15 600 mieszkańców, z czego 8025 w samym mieście. Z 736 Polaków aż 389 osób żyło w Rudzie, 310 w Serecie i 35 w Waszkowcach. W dniu 18 czerwca 1941 roku ludność miasta została ewakuowana z rozkazu generała Olimpiu Stavrata do Dorneşti. Powrót do domów nastąpił 23 czerwca. Do miasta nie wrócili Żydzi, których zgrupowano w lagrze Calafat, a następnie wywieziono do Transnistrii (Pieszczoch, 2008, ss. 37–38).

Wojna przyniosła miastu wiele zniszczeń głównie w wyniku bombardowań sowieckich (pierwsze duże bombardowanie miało miejsce 27 czerwca 1940 roku). Od 5 kwietnia 1944 Sowieci okupowali Seret. Od maja do sierpnia tego roku wszczęli „prawdziwe polowanie" (Pieszczoch, 2008, s. 38) na uchodźców z północnej Bukowiny szukających schronienia w okręgu. Zostało stąd deportowanych ponad 300 osób, głównie pochodzenia niemieckiego, choć znaleźli się wśród nich także Polacy (32 osoby). Sowieci wywieźli z tego terenu mienie, demontowali fabryki (m.in. otwartą na powrót przez Emila Wittwickiego fabrykę piwa Beill). Data ich ponownego wkroczenia do miasta, 20 września 1940 roku, stała się początkiem demontażu linii kolejowej. Wysadzili także wówczas w powietrze most kolejowy na rzece Seret. Granicę przesunięto o około 3 kilometry na północ – w ten sposób ustalił się jej przebieg obowiązujący do dnia dzisiejszego. Wiosną 1945 roku do Seretu wróciła część osób, które w roku 1940 wyjechały do Niemiec (rodziny Babiasz, Berlinski, Kosac, Nanovschi, Pelczar, Pieszczoch i inne). W tym samym roku miasto dosięgła epidemia tyfusu. W obawie przed epidemią ówczesny proboszcz parafii Alfons Feliks Kulpa wyjechał do Transylwanii, ale już wkrótce parafia rzymskokatolicka w Serecie wznowiła działalność pod przewodnictwem księdza Hyacinta Bocka (Polaka z Besarabii) (Pieszczoch, 2008, ss. 38–39).

Po zakończeniu wojny na nowo uruchomiono fabryki, które ocalały z rąk Sowietów. Po 26 latach Seret znów stał się miastem granicznym – poza granicą rumuńsko-ukraińską znalazła się wówczas ponad połowa wcześniejszej ludności okręgu. Miasto pozbawione kolei żelaznej wkroczyło w okres upadku. Pierwszy spis powszechny w roku 1948 wykazał 8058 mieszkańców miasta (w tym 112 Polaków). W okręgu Seret żyło wówczas 452 Polaków – najwięcej z nich mieszkało w Rudzie (350 osób) – wówczas należącej do gminy Bajeńce (*comuna Bainet*). W czasie reemigracji z terenu okręgu Seret w roku 1948 wyjechały 22 rodziny (107 osób) – w tym 12 rodzin (51 osób) z Rudy. Najważniejszy transport, w grudniu 1949 roku, który wyruszył z dworca w Wikszanach, jak pisze F. Pieszczoch, objął 63 osoby z całym dobytkiem. Według tego autora reemigracja z lat 1945–1949 oznaczała wyjazd połowy grupy osób pochodzenia polskiego i spowodowała ona drastyczny spadek liczby uczących się dzieci pochodzenia polskiego w okręgu – w Rudzie wyniosła ona tylko 36, w Serecie – 12, w Waszkowcach – 13 i w Bajeńcach – 12 (Pieszczoch, 2008, s. 40).

Na podstawie tych danych wprowadzono naukę języka polskiego m.in. w szkole w Rudzie, która stała się szkołą rumuńsko-polską, natomiast w szkole

Fot. 64. Cmentarz w Serecie, 2017

podstawowej w Serecie istniała klasa z językiem wykładowym polskim. W Wikszanach nauczycielką była Ana Keller (z Seretu), a w Serecie języka polskiego uczyła Maria Kostiszewski. Ksiądz H. Bock, z pomocą M. Uttmanowej, zainicjował w tym okresie działalność organizacji polskiej w Serecie, zawieszoną w roku 1938. Bazą mniejszości polskiej stała się biblioteka polska, która ocalała z pożogi wojennej. Została ona skonfiskowana przez państwo rumuńskie w roku 1954. Po przejściu księdza Bocka na emeryturę jego miejsce zajął ksiądz Kazimierz Kotylewicz. Był on ostatnim Polakiem, który zawiadywał parafią rzymskokatolicką w Serecie w okresie komunistycznym. Po roku posługiwania, przy protestach parafian, został on zastąpiony przez księdza pochodzenia rumuńskiego. Jak pisze F. Pieszczoch, od tej chwili na cztery dekady język polski zniknął z liturgii kościelnej w Serecie (Pieszczoch, 2008, s. 41).

W tym okresie rozpoczął się też wzmożony proces migracji z Seretu i całego okręgu młodych ludzi, szukających pracy w pobliskich miastach: Suczawie i Radowcach. Spis powszechny z roku 1956 wykazał, iż w okręgu Seret mieszkało 443 Polaków, z czego w Wikszanach 315 osób – 76,82% ludności wsi (Pieszczoch, 2008, s. 41). Po roku 1960 można było obserwować stopniowe zamieranie aktywności Polaków wskutek postępującej homogenizacji życia społecznego wprowadzonej przez komunistów. W latach 1962–1964 zlikwidowano klasy z językiem wykładowym polskim w mieście; wówczas też zniesiono nauczanie języka polskiego w Wikszanach. W obu przypadkach władze motywowały likwidację klas polskich tym, iż nie było nauczycieli mogących uczyć tego języka. Według spisu powszechnego z roku 1966 w okręgu Seret żyło łacznie 489 Polaków, z czego najwięcej w Wikszanach – 206 (49,75%

populacji wsi). Mniejsze grupy Polaków mieszkały w innych miejscowościach – Bajeńcach (19), Waszkowcach (46) i Muszenicy (3). W okresie komunistycznym Seret stał się miastem rzemieślniczo-rolniczym, natomiast w latach 1960–1970 „miastem szpitalnym" – budynki, które były w najlepszym stanie, przeznaczono na pawilony i sale szpitalne ośrodka dla umysłowo chorych (szpital stał się jednym z naważniejszych ośrodków tego typu w kraju). Spis powszechny w roku 1977 wykazał największy spadek liczby Polaków w okręgu. W Serecie żyło ich 62 (w roku 1966 – 109). W Wikszanach odnotowano 224 osoby (69,13% populacji wsi) (Pieszczoch, 2008, ss. 42–43).

Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku Seret objęła industrializacja i zmienił się jego charakter jako miasta. Podstawą ekonomii stał się tutaj przemysł tekstylny (powstała m.in. fabryka dywanów, jedna z największych w Europie). W tym okresie w Serecie osiedliło się wielu Polaków z wiosek bukowińskich: Nowego Sołońca, Pojany Mikuli, Kaczyki, Wikszan itd. Jednak jedyne związki z Polską, jakie pojawiały się i rozwijały w tamtym okresie, wiązały się z ruchem turystycznym – w Serecie często zatrzymywali się turyści z Polski w drodze nad Morze Czarne (Pieszczoch, 2008, s. 44).

Jesienią 1992 roku język polski wrócił do szkół w Serecie – uczyli go Ana Mokrei, później Tadeusz Danelczuk i Adina Mihaiescu. Obecnie naukę języka polskiego prowadzą tutaj polskie siostry dominikanki z Seretu.

3. Język polski w szkole – dawniej i dziś

Pierwsze świadectwa na temat szkolnictwa polskiego ze szkół powszechnych w Serecie i pobliskich Radowcach pochodzą z roku 1859. W szkołach tych język polski, podobnie jak niemiecki, był obowiązkowy. W roku szkolnym 1870/1871 na 167 szkół powszechnych istniejących na Bukowinie 65 posiadało „słowiański" język wykładowy, zaś 45 „mieszany". Germanizacja, która rozpoczęła się tu po roku 1878, położyła na pewien czas kres szkolnictwu polskiemu na Bukowinie (Sworakowski, 1931, s. 9). Walkę z wynaradawianiem Polaków na tych terenach na początku XX wieku prowadziło czerniowieckie Koło Towarzystwa Szkoły Ludowej, które podjęło akcję zakładania oddziałów z językiem polskim, dysponowało wieloma czytelniami i domami ludowymi. Zwracano się do władz austriackich o zakładanie publicznych szkół z polskim językiem wykładowym, a wobec sprzeciwu „czynników niemieckich" – zakładało szkoły prywatne, które stopniowo upubliczniano. W razie braku potrzebnej liczby uczniów wprowadzano naukę języka polskiego w wymiarze 4–8 godzin tygodniowo (Sworakowski, 1931, ss. 9–10).

Według F. Pieszczocha już w roku 1893 roku w Rudzie katecheta Karol Bogucki w domu rodziny Winnickich zaczął prowadzić lekcje katechizmu i języka polskiego dla dzieci polskich. Najbliżej położona szkoła w Baineţ (Bajeńcach) znajdowała się w odległości około 3 kilometrów od Rudy i była szkołą

„niemiecko-rumuńską", co powodowało, że dzieci polskie z Rudy niechętnie do niej posyłano (Pieszczoch, 2008, s. 26).

Z inicjatywy Towarzystwa Szkoły Ludowej, jak podaje M. Keller, w roku 1905 powstała w Rudzie szkoła z polskim językiem wykładowym (Cheler, 1997, s. 29). E. Biedrzycki wymienia ją jako jedną z placówek, które powołano wówczas w Baniłowie Ruskim, Bojanach, Hlibokiej, Bulaju, Dawidenach-Zrębie, Terebleczach, Żadowej, Dunawcu, Laurence i właśnie w Rudzie (Biedrzycki, 1973, ss. 114–115; Kłosek, 2005, ss. 54–55). Łącznie w 1914 roku działało na Bukowinie 29 polskich szkół oraz siedem w miejscowościach, do których udało się wprowadzić język polski jako nadobowiązkowy (w tym w Serecie) (Biedrzycki, 1973, ss. 114–115). Według F. Pieszczocha pierwszą szkołę w Wikszanach uruchomiono dopiero jesienią roku 1920 pod przewodnictwem nauczyciela Stanislawa Żołądkowskiego; była to szkoła podstawowa rumuńsko-polska. Z uwagi na to, że nie dysponowano odpowiednim budynkiem, lekcje odbywały się w domach prywatnych u mieszkańców: Agathy Winnicki, Johanna Flamanna i Michala Lupczińskiego (Pieszczoch, 2008, s. 34). M. Keller podaje informację, że w Rudzie funkcjonowała w tamtym czasie także filia Czytelni Polskiej propagująca kulturę polską wśród dorosłych mieszkańców wsi. „Wraz z kościołem instytucje te przyczyniły się do konsolidacji tutejszej społeczności oraz utworzenia i utrwalenia jednolitej dla całej wsi tradycji" (Cheler, 1997, s. 29).

Okres międzywojenny charakteryzowała rumunizacyjna polityka oświatowa władz. Po wprowadzeniu języka rumuńskiego jako urzędowego wymagano od nauczycieli (oraz urzędników i innych funkcjonariuszy publicznych) wykazania się znajomością tego języka przed komisjami egzaminacyjnymi. Zmieniano wówczas nazwy miejscowości na rumuńskie, czego świadectwem jest również zmiana nazwy Ruda na Vicşani (Wikszany). Język rumuński stał się obowiązkowym językiem wykładowym w szkołach od roku 1922, a prywatne szkoły nierumuńskie upaństwowiono i zrumunizowano (Biedrzycki, 1973, s. 196).

Dopiero po wprowadzeniu w roku 1925 ustawy o szkolnictwie prywatnym nowo powstała organizacja Polska Macierz Szkolna pod przywództwem G. Szymonowicza zaczęła otwierać placówki edukacyjne na Bukowinie. W roku 1929 działały tylko trzy takie placówki (Kłosek 2005, ss. 70–71; Willaume, 1981, s. 61), jednakże już do 1931 roku uruchomiono w Rumunii 11 szkół powszechnych, 4-letnie gimnazjum, 3-letnią szkołę zawodową, wieczorową szkołę zawodową (rękodzielniczą) oraz kursy językowe. W ramach akcji Polskiej Macierzy Szkolnej wprowadzono wówczas w wymiarze 6 godzin tygodniowo język polski również do szkoły w Rudzie (Willaume, 1981, s. 64). Jak podaje M. Keller, w roku 1931 założono w Rudzie filię Związku Szkolnego, do którego swój aneks zgłosiło 80 mieszkańców (na 400 osób mieszkających we wsi). Spotkania Związku odbywały się w domu prywatnym. Według niego uzyskano wtedy zgodę władz rumuńskich nie tylko na wprowadzenie języka polskiego do szkoły w wymiarze 6 godzin tygodniowo, ale także dwóch godzin religii w języku polskim (Keller, 2004d, s. 9). Koniecz-

Fot. 65. Jeden z drogowskazów do wsi, 2017

ność prowadzenia nauki polskiego w tej miejscowości podnosił W. Sworakowski, podając w roku 1931, że w Rudzie było 98 dzieci w wieku szkolnym (Sworakowski, 1931, s. 18). Brak danych historycznych z tego okresu częściowo uzupełniają historie mówione:

> Jak ja chodziłam do szkoły to uczyłam się trochę i po polsku, niedługo. Były nawet polscy nauczyciele: Jan Roznowiecki, Waleria Kucharska, Jadwiga Czajkowski. Mnie uczyła Waleria Kucharska. Na religię ksiądz Wróbel przychodził z Seretu. Była i Helena Duszeńko. Przyszła ona z Czeniowiec, to instruktorka była – uczyła ciastka piec, ogrody robić (Wieruszewska, 2004b, s. 26).

Po I wojnie światowej w Rudzie powstał Dom Polski – mieszkańcy wsi odkupili od jednego z gospodarzy stodołę i dostosowali budynek do potrzeb organizacji. W niej znalazła także siedzibę Czytelnia Polska, dotychczas korzystająca z udostępnianych przez mieszkańców prywatnych mieszkań. W budynku zorganizowano biblioteczkę, liczącą około 50 tytułów w języku

Fot. 66. Stacja kolejowa w Wikszanach, 2017

polskim (Keller, 2004d, ss. 4–5). W ramach filii Polskiego Związku Szkolnego powstało wówczas Stowarzyszenie Młodzieży, skupiające się głównie na nauce języka polskiego, którego spotkania również odbywały się w Domu Polskim. W siedzibie Polaków organizowano także rozmaite szkolenia: rolnicze, sadownicze, kursy kroju i szycia, haftowania, szydełkowania itp. Zajęcia te prowadziły nauczycielki języka polskiego (Keller, 2004d, s. 9; por.: Kłosek, 2005, s. 72). Mieszkańcy spotykali się w Domu Polskim, jak odnotowuje M. Keller, jeszcze częściej po roku 1934, kiedy to zakupiono do siedziby odbiornik radiowy. Po II wojnie światowej Dom Polski został zmieniony w wiejski Dom Kultury, a następnie, pod koniec XX wieku, zburzony (Keller, 2004d, s. 9). Historię powstania kolejnego Domu Polskiego znaleźć można we wspomnieniach nieżyjącej już Katarzyny Witowskiej:

> Jak po wojnie Niemcy pojechali do Niemiec, Polacy do Polski, dużo domów pustych zostało. Zostały duże stodoły. Kupili je i z dwóch wybudowali Dom Polski. Zaraz jak Niemcy poszli chłopy się zmówili, wzięli stodoły od Rudolfa Zimermana i Józia Biedrzyka i Polski Dom zbudowali. Z jednego rzędu desek. Potem położyli drugi rząd desek, jak już camin zrobili (Wieruszewska, 2004b, s. 27).

Ten drewniany budynek obecnie jest niewykorzystywany.

Na lata 1937–1941 przypadał konflikt pomiędzy miejscowymi Polakami a Niemcami, w który zaangażowani byli księża Hastinger i Wróbel z Seretu oraz rodziny Lubczyńskich, Kuderów, Szczepańskich, Majewskich, Ordonów i Szmidów (Gotkiewicz, 1970, s. 118). Źródła historyczne nie podają jednak jego genezy.

Okres II wojny światowej oznaczał przerwę w nauczaniu języka polskiego: „Zawieszono nauczanie w tym języku, a nawet usuwano w latach 1940–1944 Polaków ze szkół" (Kłosek, 2005, s. 84).

Przeżycia wojenne Polaków z Rudy obejmują dwie ewakuacje – pierwszą w roku 1941, gdy wieś zajęli Niemcy i Rumuni. Polacy przenieśli się wówczas do Dorneşti; w roku 1944 musieli natomiast szukać schronienia w Serecie po wejściu do wsi Rosjan – tę drugą ewakuację określano w Rudzie mianem „drugiego wygnania" (Kłosek, 2005, s. 89).

Po zakończeniu wojny, na początku roku 1946, w oparciu o instrukcję wydaną przez rumuńskie Ministerstwo Oświaty Polacy otrzymali możliwość otwierania polskich sekcji przy szkołach państwowych pod warunkiem zgłoszenia minimum 30 polskich dzieci. W roku 1947, jak podaje Tadeusz Dubicki, w siedmioklasowych szkołach podstawowych w Bulaju, Kaczyce, Nowym Sołońcu, Pojanie Mikuli i Rudzie działało pięć sekcji, w których realizowany był program nauczania w języku polskim. Wówczas uruchomiono także kursy języka polskiego (m.in. w Serecie), a łącznie naukę języka pobierało 1010 polskich dzieci. W roku szkolnym 1947/1948 w jednoklasowych placówkach z pełnym nauczaniem w języku polskim uczyło się 450 dzieci. Do placówek tych, oprócz Bulaju, Kaczyki, Nowego Sołońca, Pleszy i Pojany Mikuli należała także Ruda (Dubicki, 2000, ss. 109–111). Po II wojnie światowej pielęgnowanie mowy polskiej w Rudzie, podobnie jak tradycji mniejszości etnicznych w całej Rumunii, stało się trudne.

> Rumuńskie władze komunistyczne zlikwidowały nauczanie w szkole języka polskiego, a Dom Polski został przejęty przez odpowiednią instytucję państwową. Tym samym kultywowanie polskich tradycji narodowych spadło w głównej mierze na ogniska rodzinne oraz Kościół. W domu wprowadzono wręcz nakaz mówienia po polsku. Często można było spotkać stwierdzenie starszych członków rodzin, w wypadku używania w domu innego języka niż polski, iż „nie rozumieją, co się do nich mówi". Nauka narodowego języka nie obejmowała jednak pisania jak i czytania, co wynikało głównie z braku kompetentnych osób do prowadzenia tego rodzaju zajęć, jak też nie posiadania odpowiednich podręczników. W zasadzie jedynymi książkami w języku polskim były przedwojenne modlitewniki. Tym samym znajomość narodowego języka obejmowała głównie umiejętność mówienia oraz recytowania tekstów religijnych (Cheler, 1997, ss. 63–64).

Naukę języka polskiego w Rudzie ostatecznie zawieszono w roku 1957; „Jak wspominał mieszkaniec tej wsi, «od tego czasu do dziś nie było już polskiego w szkole. Nauczyciel pochodzący z Oltenii zakazał wtedy nawet mówić na ulicy po polsku»" (Kłosek, 2005, s. 105).

Nauczanie języka polskiego w szkole w Rudzie przywrócono po zmianach politycznych w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Czteroklasowa szkoła, w której języka polskiego uczyła siostra dominikanka z Seretu, została jednak zlikwidowana ze względu na zbyt małą liczbę uczniów: na początku tego tysiąclecia uczyło się tam 14 dzieci i 15 przedszkolaków (Keller, 2004d, s. 9).

Dzieci z Rudy uczą się w pobliskiej miejscowości Bajeńce (Baineţ)[3]. Nadal odbywa się tam dla chętnych nauka języka polskiego prowadzona przez siostrę dominikankę z Seretu. Uczęszcza na nie w wymiarze trzech godzin tygodniowo 10-osobowa grupa dzieci pochodzenia polskiego i rumuńskiego. Żadne z nich na co dzień nie mówi po polsku.

4. Kościół i życie religijne

Wierni z Rudy należeli do parafii w Serecie (Kłosek, 2005, s. 61) i byli mocno związani z tamtejszym środowiskiem kościelnym i polskimi organizacjami kulturalnymi. Budowa kościoła we wsi rozpoczęła się w końcu XIX wieku ze składek miejscowych Polaków (Keller, 2004a, s. 4).

Jak podaje F. Pieszczoch, w latach 1906–1909[4] pod przewodnictwem księdza Mauritiusa (Maurycego) Kolankiewicza Polacy z Rudy wznieśli kościół pod wezwaniem Matki Boskiej Królowej Polski, który był jedynym kościołem polskim poza Seretem na terenie dystryktu. Kościół został konsekrowany przez arcybiskupa i metropolitę lwowskiego Józefa Bilczewskiego (ogłoszonego później świętym), który wsparł finansowo budowę świątyni (Pieszczoch, 2008, s. 31). W początkowym okresie istnienia świątyni msze odbywały się w niej co miesiąc (Keller, 2004d, s. 3). Odpust w kościele w Rudzie obchodzony jest 3 maja, a uroczystości przypadają w niedzielę najbliższą tej dacie.

Podczas I wojny światowej kościół uległ dużym zniszczeniom. Znacznych uszkodzeń doznała m.in. wieża. Kościół, jak podaje M. Keller, odbudowano w roku 1920 (Keller, 2004d, s. 9). Według F. Pieszczocha renowacja świątyni w latach 1921–1922 odbywała się pod przewodnictwem księdza Józefa Kluczewskiego (Pieszczoch, 2008, s. 35). Wówczas też anonimowy darczyńca podarował dla kościoła w Rudzie kopię obrazu Czarnej Madonny z Częstochowy, która do tej pory znajduje się nad ołtarzem.

W latach czterdziestych i pięćdziesiątych, jak wynika z relacji informatorów, w kościele w Rudzie, należącym do parafii w Serecie, odprawiane były msze po polsku z polskimi kazaniami głoszonymi przez księdza Bocka.

> Potem czynił to ks. K. Kotylewicz, a po nim już księża rumuńscy. Jeden z nich, ks. Saban [lub Sabău – takie nazwisko pojawia się w wypowiedziach moich informatorów – K.S.-G.], pełniący tam posługę przez 12 lat, nauczył się trochę języka polskiego i odprawiał msze po polsku. Polscy parafianie w czasie mszy śpiewali i modlili się również po polsku. Dzisiaj już coraz częściej czyni się to w języku rumuńskim (Kłosek, 2005, s. 107).

[3] Stan na rok szkolny 2018/2019.

[4] Tablica pamiątkowa umieszczona w kościele w Rudzie zawiera informację, że kościół został wzniesiony w roku 1908. Widnieje na niej inny inicjał imienia księdza sprawującego opiekę nad budową świątyni („Construita 1908. Pr. I. Koliankiewicz”).

Fot. 67. Grota Matki Boskiej przed kościołem w Rudzie, 2019

W latach sześćdziesiątych przeprowadzono renowację kościoła (Keller, 2004d, s. 9), a kolejne prace remontowe odbyły się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku – ich zakończenie upamiętnia tablica umieszczona we wnętrzu świątyni; znajduje się na niej informacja, że renowacja kościoła przypadła na rok 1993, a pracami kierował ksiądz Eugen Lucaci. 17 sierpnia 1997 roku nastąpiło poświęcenie świątyni po renowacji. Mszę koncelebrowało 11 księży, na czele z biskupem Jass Petru Gherghelem (Pieszczoch, 2008, s. 48).

W Rudzie już w okresie porewolucyjnym (po 1989 roku) pojawił się konflikt na tle języka używanego w liturgii kościelnej. Pamiętają o nim również współcześni informatorzy, choć bardziej dokładne relacje na ten temat znaleźć można we wcześniejszych opracowaniach (obecnie mieszkańcy Rudy mówią o tym niechętnie). Kilkanaście lat temu, po zmianie księdza, część mieszkańców Rudy „raczej tych bardziej pomieszanych z Rumunami”,

Fot. 68. Wnętrze rudeckiego kościoła, 2019

przedstawiając argumenty, że nowemu księdzu trudno jest nauczyć się prowadzenia mszy z elementami liturgii w języku polskim, wysunęła propozycję, aby w kościele stosowany był wyłącznie język rumuński. „Część była za tym, żeby zostało po polsku. W radzie kościelnej też sytuacja jest trudna, bo dwóch jest za rumuńskim i dwóch za polskim językiem w kościele. Nie wiadomo, jak to się skończy" (Kłosek, 2005, s. 361). Próba zmiany sytuacji zakończyła się fiaskiem „frakcji rumuńskiej". Tradycja odmawiania modlitw i śpiewania polskich pieśni religijnych w kościele okazała się silniejsza niż tendencje asymilacyjne. W roku 1997 E. Pelcer sytuację, w której msza jest dwujęzyczna, określiła mianem „cechy charakterystycznej miejscowości" (Pelcer, 1997, s. 54).

Z moich obserwacji wynika, że podczas niedzielnych nabożeństw, odprawianych w niedziele o godz. 9:00 przez księdza z Seretu (obecnie jest to ksiądz Camil Farţade) Polacy nadal śpiewają polskie pieśni kościelne i po polsku odmawiają takie modlitwy jak „Ojcze nasz" czy „Wierzę w Boga". Według informacji udzielonych mi przez ks. C. Farţade na początku 2019 roku obecnie do parafii w Rudzie należy 28 rodzin katolickich.

Kościół stał się dla mieszkańców Rudy miejscem kultywowania tradycji i języka. Jak pisze M. Keller:

> Mimo, że księża nigdy nie byli pochodzenia polskiego (Rumuni, Niemcy, czangeji), to w wyniku nacisku miejscowej ludności, musieli odprawiać nabożeństwa w języku polskim. Bardzo ważnym świętem kościelnym były uroczystości Bożego Ciała. Wówczas miała miejsce uroczysta procesja do ozdobnie przystrojonych ołtarzy. W uroczystościach tych uczestniczyli wszyscy mieszkańcy z Rudy. Cały ich przebieg odbywał się w języku polskim. Poza tym także napisy polskie znajdujące się wewnątrz kościoła przypominały o polskim pochodzeniu większości mieszkańców Rudy. Zarówno w trakcie przebywania w kościele, jak też podczas codziennego życia, w sercach Rudzian brzmiały słowa znajdującego się tam napisu: „Królowo Polski módl się za nami" (Cheler, 1997, s. 65).

Oprócz kościoła polskiego w Rudzie nie było innej świątyni aż do roku 2007, kiedy to została poświęcona świątynia prawosławna, zlokalizowana w pobliżu kościoła katolickiego, pod wezwaniem Zesłania Ducha Świętego (*Pogorârea Duhului Sfânt*). Należy do niej około 30 rodzin, w tym 10 pochodzenia ukraińskiego (Mihăiescu Aniuk, 2007). Do czasu wniesienia świątyni wyznawcy prawosławia uczestniczyli również w życiu religijnym katolików, o czym pisał M. Keller:

> Na to wszystko rumuńscy mieszkańcy Rudy patrzyli z pewnym żalem, że oni nie mogli zorganizować podobnego święta (brak świątyni). Jednocześnie widoczne było poszanowanie dla tradycji religijnych Polaków. Rumuni aktywnie także uczestniczyli obok Polaków podczas «chramu», zwłaszcza w jego rozrywkowej części, co prowadziło do dalszego wzajemnego szacunku (Cheler, 1997, s. 65).

Wyznawców prawosławia i katolicyzmu w Rudzie łączył także wspólny cmentarz, okalający kościół katolicki, gdzie odbywały się pochówki zarówno katolików, jak i prawosławnych.

Rola Kościoła w utrzymywaniu polskości w Rudzie wzrosła zwłaszcza po II wojnie światowej, w okresie komunizmu, gdy „jedyną ostoją i miejscem, gdzie publicznie można było mówić i śpiewać po polsku, były kościoły katolickie. «Po polsku – w języku naszych ojców i dziadków – rozmawiać mogliśmy tylko z Panem Bogiem i ze sobą» – jak określił jeden z respondentów" (Pelcer, 1997, s. 12).

5. Mowa Polaków w Rudzie

5.1. Życie społeczne w Rudzie

Mieszkańcy Rudy podają niewiele informacji na temat pochodzenia swoich przodków. W czasie prowadzenia badań wielokrotnie słyszałam stwierdzenia odsyłające do wiedzy osób, które już zmarły, w rodzaju: „Więcej na ten temat wiedział ten (lub ta), ale już nie żyje" czy „Gdybyś przyjechała kilka lat wcześniej, dowiedziałabyś się więcej". Jako źródło wiedzy o dziejach migracji i historii wsi wskazywane są równie często publikacje Związku Polaków

Fot. 69. Prezes Stowarzyszenia Polaków w Wikszanach Józef Paraniak przed budynkiem Domu Polskiego, 2017

w Rumunii, w tym zwłaszcza niewielkie wydawnictwo poświęcone w całości Rudzie autorstwa M. Kellera (Keller, 2004d), a także książka F. Pieszczocha dotycząca historii Seretu (Pieszczoch, 2008). W świadomości mieszkańców czas dzieli się na mityczne „dawniej" oraz teraźniejszość, w której najważniejsze są bieżące problemy życiowe.

E. Kłosek uznał taki sposób pojmowania przeszłości za charakterystyczny dla społeczności bukowińskiej:

> Powtarzane przez kolejne pokolenia informacje o tym, skąd i kiedy przybyli mieszkańcy omawianych wsi, niejednokrotnie były zniekształcane. Brak w nich poczucia czasu w odniesieniu do własnych dziejów, jak również brak precyzji w przestrzennym umiejscawianiu praojczyzny. Wydaje się, że jest to efektem nieprzywiązywania wagi do określonego pochodzenia. Wiedza na ten temat nie była potrzebna

i w strukturze wartości członków omawianej grupy nie zajmowała istotnego miejsca. Koncentrowano się raczej na sprawach bieżących. Trudno byłoby zapewne mówić o refleksji historycznej, jaka miałaby towarzyszyć przybywającym do tej krainy grupom ludności (Kłosek, 2005, s. 149).

Ramami czasowymi, w jakich funkcjonuje świadomość historyczna mieszkańców Rudy, są wydarzenia, które wywarły szczególny wpływ na ich własne życie, ich indywidualne biografie, stąd często brak konkretnego umiejscowienia na linii czasu zastępowany jest odnoszeniem ich do okresu „przed" lub „po" wojnie, śmierci bliskiego członka rodziny, ślubu, narodzin dzieci itp. Konkretne daty w postrzeganiu przeszłości wydają się nie mieć znaczenia: coś działo się „mniej więcej" w danym okresie. Jeśli miało znaczenie dla informatora, zostało przez niego zapamiętane lepiej; jeśli nie – najczęściej jest mglistym wspomnieniem dotyczącym często relacji innych ludzi lub odnoszonym do wiedzy dotyczącej wsi zaczerpniętej z poświęconych jej publikacji.

Informatorzy, z którymi przeprowadzałam wywiady, niewiele wiedzieli o początkach wsi. Najczęściej łączyli jej założenie z budową linii kolejowej:

Tu sie robiḷa ta linia, kalia ferate, to wtenczas przyszḷy… To przyszli z tego… (R-K-70-2014).

Często także odwoływali się do relacji swoich rodziców i dziadków:

Babka opowiadaḷa to, przyszli z Pol'ski, jak robili te linie (R-K-88-2014).

W nielicznych przypadkach odnosili się do nazw konkretnych miejscowości lub choćby regionów, z których pochodzili ich przodkowie, wiedza ta jednak bywała przez nich samych kwestionowana ze względu na czas, jaki upłynął od momentu, w którym usłyszeli daną informację:

Tato, ja [z miejscowości przygranicznej], a jego rodzice, mój dziadek skond? W Terebleczach gdzieś o^{u}ni, nie wim. Nie wim, nie wim (R-K-72-2017).

Mego powiedzieć męża dziadzio to stamtond pochodziḷ, z Pol'ski. Kurczeniec czy jak… (R-K-88-2014).

Czasami tylko opowieść o historii przodków stawała się pełniejsza, jak w przypadku informatorki, którą cytuję poniżej i w przypadku której miejsce pochodzenia bliskich okazywało się istotne ze względu na codzienne funkcjonowanie rodziny. Zapamiętane przez nią animozje pomiędzy ojcem a dziadkiem wskazują na interesujące zjawisko podziału wewnątrz społeczności ze względu na miejsce pochodzenia. Podobne sytuacje odnotowałam w Bulaju i Frumosie, gdzie w pamięci informatorów również przetrwały wspomnienia o różnicach językowych zauważalnych w mowie najstarszych członków rodziny.

To Pol'acy. Mój dziadek, dziadek mój to przyszed z Galicji. A Pieter przyszed tyż, al'e widać nie z Galicji, bo jak swarzyḷ sie, kḷócili sie z $^{\text{u̯}}$ojcem mojim dziadek, to

> mówił̦: ty z Galicji! Ja. Al’e ᵘ̯on też przyszed. Przyszed, bo babka, babka sie po pol’sku mówi, nie? Babka tyż, bo ja nie mieszkał̦am u mamy, u ᵘ̯ojca, bez droge to ino byli. Ja tu u dziadka i tu został̦am. […] Al’e że miał̦a babka siedemnaście dzieci. To wszysko poszł̦o do Kanady. A tutej został̦a ino mama moja, mama jego… czy dziewczenta został̦y, a chł̦opcy wszyskie poszli do Ameryki (R-K-86-2014).

W Rudzie nie powstała żadna kronika miejscowości i nawet najnowsze wydarzenia nie są odnoszone do konkretnych dat. Kategoria czasu staje się mniej ważna niż znaczenie danego wydarzenia dla społeczności. Znaczenie to jednak skorelowane jest przede wszystkim z warunkami bytowymi i pracą zarobkową:

> *A kto miał* [tę fabrykę]*?*
> R1: Rudolf jakiś. Ja.
> *Rudolf. A to Niemiec… Niemiec?*
> R1: Nie wim. Nie wim, ani nie pyto̦łem, stare poumirali… Cioci Józi cza był̦o pytać.
> R2: Gorzelnia tam, mówili. Sie nazywał̦a gorzelnia.
> R1: Tak. E… alkoʰol z ziemniaków.
> *Z ziemniaków?*
> R1: Tam… bo w domu byli różne to, byli te ziemniaki maj wielgie i maj mał̦e, to te wielgie był̦y na jedzenia, te zostawiali na drugi rok sadzić, a te drugi, chtóre był̦y maj to, to… na wódke. Wieźli tam. No i… tak jak tu miał̦ fabryke ᵘ̯od… to batozy, traktor, tam… a teraz nic. Wszysko porozbijane, wszysko… Wyjichali do Radowiec, do Seretu, do Suczawy…
> *Tutaj… Mało kto tu został…*
> R2: No… mał̦o kto i starsze same. Mł̦odzie… mł̦odych ni ma nic tu Pol’aków (R1: R-M-66-2017, R2: R-K-72-2017).

We wspomnieniach mieszkańców Rudy piętnem odcisnęły się czasy komunizmu i kolektywizacji. Większość z nich straciła wówczas dorobek całego życia, a egzystowanie w nowej rzeczywistości wiązało się nierzadko z traumatycznymi doświadczeniami. Warunki ekonomiczne i konieczność troszczenia się przede wszystkim o sprawy bytowe ostatecznie położyły kres mitycznemu „dawniej” i spowodowały osłabienie więzi społecznych. Doświadczenia z tego okresu ilustruje poniższa opowieść:

> Takie jak… powiedzieć, ni moge, jak nie wim, jak u was tam, no takie państwo, al’e że to nie był̦o państwo innego czł̦owieka, to był̦o państwo, powiedzieć, kraju, to tu oni zabrali i pol’e, i tutej dom był̦, a tutej był̦o, jeszcze jak my przyszli to, to tutej teʸn teść miał̦ bardzo dwie stodoł̦y jednom za drugom tak i tu dwie stajnie tak byli i oni mieli pl’ac, gdzie ᵘ̯oni się uł̦ożyli, i jak przyszed z wojska i przyszed widzieć, co je w domu, to wybaczajcie, wzieni go za to… i w tył̦ek dali mu i wygnali go z swojego domu. […] Ferma, ja. No i tak był̦o, a ᵘ̯on siedzioł̦ tam blisko nas u siostry, no to jeszcze po wojsku czszy l’ata, nie aż czszy l’ata, blisko czszy l’ata, za czszy l’ata, chto miał̦ jednego… tego, ᵃdwakata jednego, al’e on był̦… nie był̦ ten dl’a l’udzi, ino dl’a państwa, al’e on go uczył̦, co by robił̦. No bo wtenczas że my zaszli do tego domu, to musielimy dać, tak powiem, kilko cztery krowy kosztował̦o. A… No i zł̦ożyli sie, dali i już. A miał̦o… jego szwagier, jego siostry, miał̦ jedne w Bajeńcach i ona miał̦a na

dom… teść jego daļ, odeszed, daļ ji, że to zostawio. No bo on… ano, bedziesz czytać książke, te… on też mo książke, al’e… Chto odeszed do P$^{u̯}$olski, chto to wszystko tak. On miaļ od^{l}ejść z rodzicami do Polski. On miaļ siedemnaście l’at. Siostra jego jedna, ta co byļa na… w Rudzie, koļo niego: czego ty będziesz iś, a czego ty, a ona czego jego tak zrobiļa, aby on ji powoziļ, bo oni wozili wszysko… do… odejść. A on woziļ i tam. Jam choć byļa maj maļa, ale wiem, co sie rozmawiaļo w domu. To każdy raz byļo mówione: […] wi, co ten chļopiec wozi? Ale chto powiedziaļ [mu], nich nie mówiļ, a on pojechaļ blisko granicy, do granicy. Nie daļ ojciec papiery, każdy, wiesz, on miaļ za swoje rodzine, al’e już koļo granicy musiaļ dać, każden musion mieć swój, swoje te. I on skoczyļ z pociągu i wróciļ. I un siedzioļ u siostry. Zrobiļ bardzok wielgi bļąd. Bo późni nicht nie ciągno^{u}ļ, tylko te^{y}ż on. Bo jak to u siostry, jak już miaļa swoje dzieci, już to i to. I no… Przyszed z wojska, robiļ wojsko czszy l’ata i czszy miesiące. I robiļ koļo pracy, bo on byļ… […] Sekur^{l}ist, to poprowadziļ jego do Radowiec, ażeby nie… $^{u̯}$on już nie przyszed do domu… ani dzie on mieszkaļ, powiedziaļ, ja wiem, że ty pójdziesz, al’e nie musiaļ pójść do Radowiec […] i $^{u̯}$on robiļ koļo pracy, no, potem jak przyszed, tutej nie mόg zajść, też siedziaļ u swojej siostry, potemuk, już ja my sie to, to siedzielimy u tata mego, a niedļugo, bo ni mielimy dzie, tam tato ni mioļ… nie dl’a nas, bo tato mioļ nowy dom i stary, to w my w starym sobie mieszkali. No i tamok my byli, ale my poszli tak $^{u̯}$od września do marca. W marcu on też chodziļ i chodziļ, i ktoś mu powiedziaļ tak: „Dasz mi te pieniendzy, zajdziesz do domu”. I byļo, to sie zrobiļo, że to stąd, co sie te… i Mit^{l}ok, tam dzie woda je, tam też je ten… […] Tak. To sie zļączyļo. Zrobili sie z dwóch tych jedno i tu sie zostaļo próżno, to my jak przyśli tutaj, teraz tak jak myśl’em, dziwno mie. Takie li^{y}chtarze, takie duże, bo to byļo państwo. […] Co tu byļo, nieszczęście. A kotów i psów, to nie byļo rachunku. […] Tak. No i jeszcze chtoś mieszkaļ. My musieli przyjś do, tak powiedzieć, do wielgi chaty, tak do pokoju, a oni mieszkali tutej, i to wszysko byļo wszyndzie kłodki, kłodka sie mówi, nie? Wszysko zamkniente. No i my cicho siedzieli, bo bali sie, żeby to. I jak światļa nie byļo, to to l’ampe, światļa nie byļo… […] Kiedy to $^{u̯}$on… musielimy tutej, to byļa wiosna… Dwajstego szóstego marca my przyszli tu, jeszcze byļo tak śni^{e}g, woda taka i nie moglimy przyprowadzić krowy i koni tutej, bo mielimy kobyļe i miaļa maļe… źrebiaka, no nie miaļ chto przynieść jidzenie, to dwa tygodnie tam by^{e}li, gdzie my mieszkali, a on szed tam pracowaļ, on szed, a te tutej… No ja mówie, siedemnaście roki miaļa, trochu może l’epi jak siedemnaście. A tamte mówio mie, czego ty tu przyszļa. Tu nie je czysta… dom czysty, tutej jes te^{y}n z rogamy. No ale przyszli… W nocy on poszed, wieczór, nim przyszed na… wrócioļ. A ja miaļa już córeczke. A tu tyl’o kotów byļo, a tak […] zrobione, to późni my to za… że na strych szli. Te k$^{u̯}$oty takie, to duże kociska, takie stare byļo… […] No i potemu mówili, że tak, a ja te koty… coś tak po tym strychu. Ja pļaczem, wcisļam sobie dziecko tak o, on przychodzi, „Kaziu, jutro idziemy nazod do tata, ja tu nie bede. A czego? A popaczsz sie, co te mówiom. Nie bądź gļupia, to oni sie…” […] śmiejom sie. Nie byļo nic, ani do tera. To tak byļo. A późni tych psów i te k$^{u̯}$oty, bo to jechali dawno do l’asu i wozili drzewo z l’asu, musieli jechać wozem, bo inacy ni miaļ, to jak jechaļ do l’asu, to już tam wzion sobie worek i tych kotów do worka czy psy i to odwoziļ, bo to nie byļo nieszcze^{y}nście tutej, i tak pomaļu. No tu przyjeżdżali. Traktory, z ty, traktory, tak tego by^{e}ļo coś, wszystko, co oni tam ļagodzili, różne żel’astwo. Rozemknoļ sobie wrota, zajechoļ, i sobie zrychtowoļ, co zrychtowoļ, wsiad i pojechaļ, a ty zamykaj za niem! No ja już miaļa i kury, już miaļa i dziecko, chodziļo. I on wzion i zamknoļ kļodkom. Przyszed do… tego, sie paczszy, wróciļ. Nie przyszed powiedzieć: rozemknij mie, dej mie to, nie.

Za dwa l'ata zawoḷali męża, nie wim czego, jak to u nas mówiom, sekuritate, nie wiem jak u was, i tak do^{u}szḷo, że tam spytali jego: jeszcze masz kḷodke na… [bramie]. […] Da. A on mówi: mam. A już nie byḷo tej kḷodki, bo już późni nie, oni nie przychodzili, nie mieli to. „A czego ty to? Ja mam dziecko maḷe, ja mam kury. No $^{u̯}$on jak przyjechoḷ, se rozemknoḷ, siad i pojechoḷ. No ja będę jego sḷugom?" I tak wszystko byḷo pozamykane. Pierszy raz jedne stajnie, te kḷodke wzion przyszed z kościoḷa, sie denerwowaḷ, mówi, kilko te kḷodki bedom, ja mówie, zostań ino jedne, bo późni, jak bedzie krzyk, nie je dobrze. I tak pomaḷu, pomaḷu. Chto, dzie my myśleli, że my… już bedziemy bez koḷchozu. Ja jak szḷa do pracy, to nim wyszḷam z domu do pierwszego domu, to ja na… szl'ag by go trafiḷ, Czauszeska. […] No bo kara byḷa, no, praco… Dostaḷaś czy nie dostaḷaś, a pracować czsza byḷo. Co robić. Jak już wyrośli troche dzieci, to już mi byḷo ḷatwiej, bo szli ze mnom, pomagali mi. A kilko byli maḷe… […] Mój Anton, ten co ja mówie, że sie urodziḷ, no ja przyszḷa, jeszcze nie byḷo jak sześć tygodni i przyszed l'ekarz, bo byḷ wtenczas u nas l'ekarz w Bajeńcach Niemiec, Szmid, i on bardzok byḷ punktualny, co tygodnia on do tych dzieci maḷych przyszed. A to dali nam buraki… tam sapać… […]. Sapać, bo to byḷo na wiosne. A nicht mi nic nie powiedziaḷ, a te^{y}n l'ekarz tak sobie pod… powiedziaḷ: „Jak, jeszcze sześć tygodni ni ma i oni już przychodzom, ażeby ona szḷa sapać?". A on miaḷ swoje te, siostre. Tak do siostry tam odpowiedziaḷ. A to caḷy wóz wszyski, bo to byḷ: jeden pracowaḷ, a siedem przyjszḷo na jego gḷowe. No i ja sḷyszaḷa, co on, nic nie mówim, zrobiḷa sie, że ja nie zrozumiaḷa, co on powiedziaḷ i… I powiedziaḷa: „Dajcie mnie do sądu i ja… nie jade". Al'e późni… późni na te troszke, nie, te buraki już nie, al'e tak kartofl'e, abo to… bo czsza z czy^{e}mś hodować te krowy (R-K-72-2017).

5.2. Dom i sąsiedztwo

Gwara polska rzadko jest obecna w życiu codziennym mieszkańców Rudy; używa się jej w rodzinach wielopokoleniowych, gdzie dzieci (reprezentujące średnie pokolenie) wciąż mieszkają z rodzicami (pokolenie najstarsze). Warunkiem funkcjonowania tego kodu jest jednak brak małżeństw mieszanych w rodzinie – gdy dorosły syn lub córka pozostaje na gospodarstwie rodziców i nie zawiera związku małżeńskiego. Sytuacje takie należą do rzadkości, co powoduje, że gwara w życiu codziennym używana jest bardzo rzadko. Kodem tym mieszkańcy Rudy posługują się w relacjach z najstarszymi polskimi mieszkańcami wsi, z reguły podczas spotkań w kościele przy okazji nabożeństw czy pogrzebów:

Koḷo kościoḷa, tak, jak sie gdzieś idzie, somsiadki, tak, jak już Pol'aki, to po pol'sku (R-K-85-2014).

Gwara jest natomiast źródłem wiedzy o sposobie życia Polaków w przeszłości – są to na przykład opowieści o zajęciach gospodarskich i zarobkowych mieszkańców wsi. Odwoływanie się w nich do „dawnych czasów" pozwala także użytkownikom na przypomnienie sobie słów, których nie używają już obecnie. Przykładem takiej zarejestrowanej opowieści jest opis obróbki lnu i konopi, czynności, która w Rudzie była jedną z podstawowych zajęć gospodarskich kobiet:

Sieje sie konopie. No konopie rosnom, rosnom, jak już dobre, to sie ich myka. Myka sie, robi sie snopki. Te snopki sie suszy i suche sie niesie do wody. Suche do wody sie wiezie. No tam sie no kłądzie, rozkłąda tam kawałeczek, bije sie kołki takie, by woda to nie zabirała, i przywala sie szuter, nie wim, jak sie po pol'sku nazywa. Kamieniami sie przykłąda, by woda nie zabrała. I to stoi. Sztery, pięć dni. Kilko czeba. I późni sie idzie i próbuje sie, jak już dobre, płucze sie, płucze sie na czysto, i na wóz, i do domu. Popod płoty sie rozkłąda, by wysychało. Jak już dobrze suche, jes miendlica taka, naumyśnie zrobiona, i to sie wymiendli, wymiendli, to powismo, i jes druga, cierlica, w dwójke, gęsta, daje sie na to i wyczesze sie z tych paździorów maj na czysto. A jeszcze jest… dodaje sie na tom szczotke i wyciąga sie stamtąt powismo, czyste powismo, a kłocie sie zostawiajom. Ja. Kłocie sie zostawiajom. Te kłocie sie przędzie grubo wrzecionem, to sie nie przędzie wózkami. I robi sie na werety i na worki takie kawały. No i już jest worek, jest płótno, jest stołówka, jest prześcieradło, wyszywany jeszcze. Ja odbijałam. Tak jakie długie je prześcieradło jak łóżko, dwa metry ma. Tak ja brała to płótno i tu brałam modele i odbijałam kwiatki, w krzyżyki, tak, i to sie wyszywało. Ja miała gdzieś to, ale ja nie wiem. […] Ino że konopie som maj siwe, nie białe, takie, ni można z nich zrobić białe-białe. A z l'enu robisz bil'utkie tak jak… ja. A tera że nawet ni ma nasienia. No bo te kołoł[ł]atnice som dwojakie. Jest prawdziwe i jest taka, że ona ni ma nasienia, ona nie robi. Rośnie duża, duża do góry, al'e nasienia ona ni ma. To my wydzirali i rzucali. Ona miała takie lecze… to my takie sznurki robili dl'a chudoby, tam zwionzać dzieś coś, jak było czeba. A ta prawdziwa to robi nasienie. Jes siemiączko. Z tego siemiączka, chodzilimy i robilimy ol'ej. Byli te ol'ejarnie, byli ol'ejarnie. Jakie cudne, dobre ol'ej wychodził smaczny. Na ziel'ono sie brał tak, ja. […] To żarnili. Nie całe nasienie sie żar… używa. Musi być rożżarnionie i tam przesmażone, przypieczone i ma takie. Jak sie suman nazywa? To do sumana sie skłądało to. I dopiro sie kłądło. Takie jak paturi, al'e maj grube. No i tam zwijało sie ładnie i pakowało sie do tej presy. I tom prese potemu sztery l'udzie, sześ ludzi, byli takie drągi, takie drągi i tak l'udzie pchali i ściskali. […] To robilimy z konopnego nasienia i z lennego. Z lennego maj ciężko i maj mało był i maj dobre. A z konopi był tyż, tyż bardzo smaczny, pachnioncy, cudny. Jak pomaszczał kartofl'e, to ziel'one byli. A może nie kużdy tak l'ubiał. Ja bardzo to l'ubiała. […] Ja, i to żarnili, mlili tak na krupy, na takie. I te na tych piecach tam smażyli, smażyli, my nie wiedzieli kiedy dosta. Al'e tam byli te, co to mieli. On brał od tego abo piniendzy, a jak nie, to ol'eju troche. Tam miał […] by[e]ła litra, pół oka, a to jo nie wim, jak to po pol'sku sie nazywa. Była taka fl'aszeczka, była maj duża, była maj dużo. Kil'ko miał. Jak miał maj dużo, maj wiency płacił. […] A późni sie skol'ektywizowało, gdzie maj było sadzić, co maj było robić (R-K-87-2014).

Mityczna kategoria „dawniej" w wielu relacjach odsyła do czasów, w których w życiu wsi dominował język polski. Wówczas przedstawiciele mniejszości ukraińskiej oraz Rumuni również uczyli się gwary – była ona wraz z gwarą ukraińską językiem dominującym nie tylko w życiu rodzinnym, ale i sąsiedzkim:

Kiedyś dawno, jak byli my młodzi, jak ja była młoda, to jak poszli na zabawe, Rumuny, Ukraińcy, ony wszyskie po pol'sku śpiwali, wszyskie po polsku rozmawiali. Al'e było ich mało. A tero sie zminiało (R-K-85-2014).

> U nas tu we wsi to byli Ukraińcy, Rumuny i Pol'aki. Jednego Rumuna nie byļo, żeby nie wiedziaļ po pol'sku czy po ukraińsku, to byļo wszystki. Może nie mówi dobrze, al'e wie. Wieś maļa… (R-K-70-2014).

Lepsze „dawniej" druga z cytowanych informatorek konfrontuje z obecnym „teraz", kiedy zaszły już zmiany w strukturze społecznej wsi i została ona zdominowana przez Rumunów:

> Somsiady nie mamy, tylko Rumuny so. [Język polski] tylko w domu. W kościel'e (R-K-70-2014).

Mieszkańcy Rudy podkreślają różnice, jakie zaszły przez lata w sferze rodzinnej i sąsiedzkiej w zakresie posługiwania się językiem polskim. Po repatriacjach znacznie zmniejszyła się liczba Polaków w Rudzie, a obecnie, wraz z odchodzeniem najstarszego pokolenia, ginie też znajomość gwary:

> Teraz już mowa polska u nas ostatanio zanika. Nie ma z kiem mówić po polsku. Nie ma, prawie że nie ma z kiem mówić po pol'sku. Które byli starsze l'udzie, to wszystko poumirali, które kiedyś dawno wyjechali, było dużo Pol'aków u nos tu na… we wsi. Wyjechali do P$^{u̯}$olski. Gromada. […] Później te mļode pomieszali sie z Rumunami, po… chłopcy pożenili sie z Rumunkamy, no mam dwa chļopców, i obydwa z Rumunkamy pożenione. No al'e jak tak sie wydaļo, co robić. I tak jezdeśmy, mowa pol'ska zanika. Kiedyś nawet tu i szkoļa polska byļa, po polsku sie dzieci uczyļy. […] Teraz wszystkie z laskami, to skond dzieci. […] Coraz to smutny czas, bardzo smutny czas (R-K-73-2014).
>
> Bo my ni mamy tutej… tu przez droge ortodoksi. Tutej te^{y}ż ortodoksi. Tu caļy kont… Al'e dobry l'udzie. Choć insza wiara, al'e dobre. […] A ja nie zostawiam sie, ja z dziećmi od maļego, ja, wnuczki też, po pol'sku i już. Ja, późni idom do szkoy, pol'ski szkoļy u nas ni ma. A tu siostry mamy tu o te. Babcia, co babcia robi? Bo ja babcia jich jest, tych siostrów tu, co w kościel'e, tu w Serecie. [Z polskimi sąsiadami rozmawiam] po pol'sku, po p$^{u̯}$ol'sku. No, który jest Remun, no to już… Al'e to nie. Choć popacz sie o ten, […] to $^{u̯}$on… my w jednym, jednym roku rodzony, wisz? No to: co ty robisz? To po pol'sku. Ja nie rozmawiam z nimi ino po pol'sku (R-K-82-2014).

Używanie gwary, niegdyś powszechne, w większości przypadków zastąpiło porozumiewanie się w języku rumuńskim. Nowe warunki społeczne wymagały zmiany używanego kodu, zwłaszcza że sąsiadami coraz częściej stawali się Rumuni:

> Bo ja przyszļa tu. Bo jagem sie wydaļa, no to tu mąż mój to miaļ majontek, tu, on jede^{y}n syn byļ. Joj, ja mówie, joj, joj, joj, a teraz mie mówiom: no czego ty nie przychodzisz, to Kuila mówiom na te ulice. Ja. A czemu nie przychodzisz? Ja mówie, ja by poszļa, widzieć, al'e tam już ni ma… Już… Ja nawet nie byļam nie wim kilko l'at tam. No dziadzio to byļ krzesny ojciec mój, on mnie krzciļ. Jego dziadzio. To my byli somsiady tam. Ja, tam same byli Pol'acy. A potemu sie poromaniļo, no al'e… al'e nie mam co mówić, że po rumuńsku. Ja wim rozmawiać z niemi, al'e mie nie obrazili, mie takie sļowo jakieś nie powiedzieli jeszcze (R-K-82-2014).

Fot. 70. Mirczia Karst, Ruda, 2017

Opowieści o odrębności własnej grupy etnicznej w Rudzie często wiążą się z przywoływaniem dawnych stereotypów etnicznych i podziałów, jakie istniały we wsi w czasach, gdy Polacy byli w niej grupą dominującą:

> To dawno w portkach chodzili Rumuny, a Pol'aki chodzili tak jak tero. […] Tam Woḷoch je na pol'u. Mówili Woḷochy na nich (R-K-86-2014).
>
> R1: Ty by^{e}ḷa miszanina u nas. Ukrainiec sie wzion za żone Pol'ke, Pol'ka znow wziena… nawet i z Bulaju byli tutej. […] Tu by^{e}li takie Olt^{l}ian, on tak na nas gadaḷ jakoś. Tam nas posy^{e}ḷoḷ, skond my pochodzimy. In Galicja, in Galicja ku woj!
>
> R2: Dziadzio Michaḷa na orzechu czymoḷ, bo coś, nie wiem kilko godzin na wesele. Tak. Nie mówiḷ wam Józek? Gdzie zdybosz kostke z Bojka a śmierdzi Bojkim, bij.
>
> R1: Na drodze jak by^{e}li Bojko, to bierz buka i bij tam go na drodze (R1: R-K-87-2014, R2: R-M-66-2014).
>
> Woḷochy, ta, Woḷoch. Na Ukraińców: żóḷta krew. Bo one majo żóḷte chorengwie, nie? (R-K-66-2014).

Funkcję stereotypów etnicznych jako elementu pozwalającego na utrwalenie własnej tożsamości narodowej oraz podkreślenie odrębności i wyjątkowości swojej grupy etnicznej na Bukowinie analizował E. Kłosek (Kłosek, 2005, ss. 155–168). Według zebranych przez niego relacji Polacy uważali się za lepszych od Rumunów i treść stereotypu Rumuna w bukowińskich wsiach „często jest zorientowana w opozycyjnym kontekście do autostereotypu Polaka" (Kłosek, 2005, s. 155). Rumuni określani są jako „ortodoksi" czy

„Wołochy". Stereotyp etniczny Rumunów, jaki wykształcił się w świadomości bukowińskich Polaków, jest zdecydowanie negatywny. „W stereotypowym wizerunku Rumunów odzwierciedlił się także fakt, iż odbierani są oni jako przedstawiciele większości w państwie rumuńskim, kojarzeni również z władzą państwową i z Rumunią jako pewną symboliczną całością" (Kłosek, 2005, s. 157).

Na podstawie własnych obserwacji oraz rozmów przeprowadzonych z mieszkańcami Rudy i innych badanych przeze mnie miejscowości wnioskuję, że ten negatywny stereotyp Rumuna, pojawiający się w wywiadach, nie odnosi się do kategorii „teraz", lecz również do mitycznego „dawniej". Obecnie nie ma już w Rudzie rodzin czysto polskich – w każdej z nich, na linii bliższego lub dalszego pokrewieństwa, pojawiły się małżeństwa mieszane, głównie polsko-rumuńskie. W żadnej z rozmów nie usłyszałam negatywnych komentarzy dotyczących Rumunów, którzy stali się członkami polskich rodzin, rumuńskich sąsiadów czy znajomych. Podobne potwierdzenie znaleźć można w pracy E. Kłoska, który stwierdza „niepokrywanie się treści stereotypów z przyjmowanymi wobec określonych grup postawami i będącymi ich konsekwencją realnymi zachowaniami społecznymi" i zauważa powszechne „harmonijne i nacechowane pozytywnymi interakcjami współżycie Polaków i Rumunów" (Kłosek 2005, s. 158).

Stereotypy i animozje pomiędzy grupami etnicznymi pojawiające się w opowieściach mieszkańców Rudy należy uznać więc za odnoszące się do „minionych czasów". Częste odwoływanie się do nich postrzegać można w kontekście pytań o polskość jako nawiązywanie do różnic pomiędzy Polakami i innymi nacjami czy wręcz poszukiwanie genezy własnej odrębności. Na co dzień mieszkańcy Rudy nie zadają sobie takich pytań, żyjąc w mieszanych rodzinach i czując się członkami społeczności, w ich przypadku i w ich odbiorze polsko-rumuńskiej. Obserwacja sytuacji w Rudzie skłania do wniosku, że pytanie o polskość, a nawet o zachowanie języka stawia informatorów w trudnej, a czasami niezręcznej sytuacji: muszą na nowo określać odrębność, o której zapominają w codziennym życiu.

Dominacja mniejszości polskiej w Rudzie trwała do czasu II wojny światowej i następujących po niej repatriacji:

> Najwiency Pol'aków byḷo. Rumunów byḷo, byḷo, byḷo i Rumunów. Ukraińców maj maḷo. Pol'aków byḷo, byḷo wiency. Pol'aki wyjechali… w którym… Maḷo chto sie zostawiḷ. Nasz tato, ojciec nie chcioḷ iś, bo on bardzo przy wojsku byḷ zḷapany, w plenie, i bardzo bidowoḷ z gḷodu tam. I mówiḷ: jak on sie do domu dostanie jeszcze raz, tak jego nie ruszom tak lentko. Mogli se jechać, mogli obiecować góry l'asy, on w domu se siedzi, bo on nie pójdzie gḷodny siedzieć. Gdziesik. Pirsze wyjechali Niemcy, nie wiem w chtórym roku (R-K-87-2014).

W domu i sąsiedztwie zaczął wówczas dominować język rumuński, a ta sytuacja doprowadziła do stanu obserwowanego współcześnie.

> Ile bedzie jeszcze Pol’aków po polsku? Nichto, nikto już. Al’e te dzieci już nichto nie wi po pol’sku. Nichto już nie wi po pol’sku. Jeszcze te, co majom pieńdziesiont, sześdziesiont l’at, to jeszcze te, no a tak dal’ej już… Obydwoje już so Pol’aki, nie bo u nas teroz jes, kiedyś tak byḷo, że Niemcy żenili sie z Żydamy, Pol’aki to sie żenili z Polakamy, Ukraińcy z Ukraińcamy, Rumuny z Rumunamy. A teroz jedno je Pol’ak, jedno je Rumun. No skond bedzie to dziecko wiedzieć, po pol’sku, jak w domu już sie rozmawio po rumuńsku. W szkole. Co z ty szkoḷy? Tam robi jednom godzine, on póki przyjdzie stamtont do domu, nie wi jedne sḷowo (R-K-85-2014).

Wielu informatorów zauważa, że gwara, jaką się posługują, ulegała wpływom języków ukraińskiego i rumuńskiego. Zdają sobie sprawę również z tego, iż ich umiejętności komunikacyjne również zanikają – zauważają, że nie potrafią sobie przypomnieć słów, które znali „kiedyś”, kiedy Rudę zamieszkiwało więcej Polaków, a gwara polska była kodem prymarnym. Wiedzą też, że ich mowa bardzo różni się od języka ogólnopolskiego.

> Ja se zapomne, ale tak na szybko… tak momentˈal, jak sie mówi, to jest po rumuńsku. Michamy bardzo dużo. Ukraińskiego i rumuńskiego. Do jenzyka polskiego. Dodaje prendzy jakoś na języku i to… (R-K-87-2014).

> My byli kl’asy rumuński jenzyk i kl’asy pol’skie. Jak ja sie uczyḷa, na Rudzie. Mam sześdziesiont i sześć l’at. Czy roki, jak sie mówi czysto po p$^{u̯}$ol’sku. Dużo dzieci teraz mówiom po rumuńsku, taj sie zapomina. Ja nie zapomniaḷam. Mój syn do sztery l’ata z babciom sie radziḷ, a mama do męża, taj po p$^{u̯}$ol’sku mówiḷa do niego. Jak wyszed na droge, tak już po p$^{u̯}$ol’sku… rozumi, nie mówi. Córka jeszcze jedna… bo mam czy dzieci. Córka tyż, al’e maḷo. Tylko ta córka ja, bo sie uczyḷa w P$^{u̯}$ol’sce i temu mówi dobrze. A ja mówiem tak, jak tutej mówiom. Nawet pewnie że mamy dużo sḷów rumuńskich w naszym, jak to sie mówi… wokabulare. Mamy dużo sḷów rumuńskich, nawet i niemieckich, nawet i ukraińskich. Bo tak tutaj, pewnie że tak sie mówiḷo. Ja do siedem l’at nie wiedziaḷam po rumuńsku. Jakem poszḷa do szkoḷy, jeszczem miaḷa somsiade Rumunke, i sie zgadzaḷam z niom dobrze, i tak sie nauczyḷam trochu. Al’e byli dzieci, co nie wiedziaḷy. A byḷo, jak powiedzieć, już jakem poszḷa do wyższy szkoḷy, to robiḷam w pisaniu bḷendy dużo, bo ja wiedziaḷam po pol’sku i myślaḷam po pol’sku, a czeba byḷo pisać po rumuńsku. Taj tak. […] Oj, ni ma teraz, maḷo je Pol’aków już. Przeważnie po rumuńsku. Taka, jak to sie mówi po pol’sku, nawet nie wiem sḷowo, tak zastaḷo sie teraz. […] Jak je Pol’ak z Pol’akiem, to tak. Maḷo teraz je, bo bardzo dużo umarli, bo to byli l’udzie starsi i poumirali. Jednego roku sztery, a na wsi jest sto numerów, tak że policzcie, że dużo umarḷo (R-K-66-2014).

> My troszke maj tak nie rozmawiamy tak jak w Pol’sce, al’e nie dajemy sie (R-K-82-2014).

> Bo ja byḷa. Ja byḷam miesionc w Pol’sce, tak że śmiali sie ze mnie: Cyganka, Rumunka, mówi halbszue. Ta jak mówili dawno l’udzie (R-K-66-2014).

Domeną, w której „dawniej” następowała transmisja języka, był dom. Rozpoczęcie nauki szkolnej przez dzieci z reguły wiązało się z całkowitą zmianą używanego kodu, wymuszoną przez warunki społeczne. Transmisja języka objęła wyłącznie średnie i najstarsze pokolenie informatorów. Wielu z nich

Fot. 71. Stara (nieczynna już) szkoła w Rudzie, 2017

jako przyczynę wskazuje proces edukacji i konieczność funkcjonowania w państwie rumuńskim. To powoduje, że nie uczą oni gwary swoich dzieci:

> To to byļo… jak to je oblig^ıat po pol'sku? Musowo. No a polski z domu tylko. Matka Pol'ka i ojciec Pol'ok, a w domu po rumuńsku rozmawiali. No bo dziecko szļo do pirszy klasy, nie wiedziaļo. Na przykļad ja poszļa. No nauczyciel wzion oļówek. Asta se kiama kraion, mówi po rumuńsku. No czy razy powiedzioļ, za troche coś insze ga… mówi, mówi, mówi. Bierze ten oļówek. No kum se kiama to o, ten ob^ıiekt. Maļo chto zapamientaļ. Nie wimy, nichto nie wi nic, jak sie kreion, jak sie po rumuńsku nazywa oļówek. Jeszcze raz tļumaczy. Jeszcze raz mówi, bierze to do ręki. Uitaci wa, asta se kiama kreion. Tak z wielgom bidom, taka po kawaļeczku, po kawaļeczku, taj nauczylimy sie (R-K-87-2014).

Przyczyny zaniku umiejętności komunikacyjnych informatorzy dostrzegają często również w tym, że sami z powodu migracji stracili możliwość używania języka, jak stało się to w przypadku mieszkanki Rudy, która przeniosła się do Radowiec, czy informatora, który przez wiele lat pracował w mieście leżącym w innej części Rumunii:

> R1: Tak. Da. Al'e nie wim, ja już nie myśl'aļa, że ja tak zapomniaļa po polsku mówić. Tak cienżko. Kal'eczom tak bardzo tak, nie wiem, mi sie zdawaļo, że ja wiem troszku po polsku…
> R2: A ja dwadzieścia i siedym l'at pracowoļ w tym, w Braszowie. Tam nie mioļem z kim rozmawiać. Kilko tutaj…
> R1: Też nie z kiem… Z kiem? Jeszcze tu na Rudzie maj… Somsiada jakaś, jakiś to, jeszcze po p^uolsku. A w Radowcach? (R1: R-K-72-2017, R2: R-M-67-2017).

Dominację języka rumuńskiego mieszkańcy Rudy zauważają także, analizując własne kontakty z przedstawicielami rumuńskiej Polonii. Zdarza się, że sami, przyjeżdżając do Suczawy, do Związku Polaków, mówią po rumuńsku, zapominając o tym, że rozmawiają z Polakami:

> Koļo pirszy, koļo drugi. Przebudze się i tak ni moge zaspać. I caļe to… Jak w Polsce-m byļ, w Domie Polskim jak ide, ja jak pójde do Domu Polskiego, to tydziń ja już maj byļem to i polsku rozmˈawioļem, ta, jak sie nazywa, pani…[…]. Pani Mecek, Marija. To byļem teraz, nie wiem, jakem ze szpitalu wyszed. Powiedzioļem „buna ziua". Dzień dobry. Daļa mi: pak! To mówie: „Dzinkuje bardzo". „Za co?". To bede to: wczoraj byļem i powiedzioļem dzień dobry. No jak mi daļa po… po nosie… (R-M-67-2017).

W pokoleniu średnim mieszkańców Rudy wybór języka rumuńskiego w domu najczęściej zdeterminowany był zawieraniem małżeństw mieszanych przez członków rodziny. W zacytowanym poniżej fragmencie wywiadu pojawia się też kwestia prestiżu języka oraz jego użyteczności. Gdy w Rudzie po okresie reemigracji i wyjeździe części polskich mieszkańców zaczęli osiedlać się Rumuni, gwara polska przestała spełniać swoją rolę języka społeczności. Coraz większa dominacja rumuńskiego we wszystkich domenach sprawiła, że użytkownicy gwary przestali uczyć jej młodsze pokolenia:

> Syn ma Remunke, żone. Do dziecka mówiom po rumuńsku. Córka ma męża Remuna. Tyż po rumuńsku mówio do dzieci. Ta ma Pol'aka, al'e mówio po rumuńsku. Dzieci zrazu sie śmiali, jak ja im coś mówiļa po pol'sku, a teraz już sļuchajo. Wyrośli i nie szkodzi, by wiedzieć. Mój ojciec ni miaļ jedno kl'ase szkoļy, niby jeden rok nie chodziļ do szkoļy, al'e wiedziaļ pisać po rumuńsku, po niemiecku i po pol'sku. A rozmawiać to rozmawiaļ i po ukraińsku. Dawno, już pewnie że by miaļ sto i coś roki, jakby żyļ, ja mówie. A teraz nie chco mówić po inny… Teraz znowu zaczynajo, bo gdzie pójdziesz, czeba. A za Czauszeska to mój syn, ja tutaj pracowaļam, to on wyrós, a on przychodziļ, przyl'ataļ, o tutej mieszkaļam, przyl'ataļ do mnie i kļadļam go na stóļ. Mówiļam do niego po pol'sku, by on wiedziaļ. Przeszed jeden Remun i mie sie pyta: a gdzie ten język poļożysz? Taj, tak byļo (R-K-82-2014).

W podobny sposób gwara była wycofywana z użycia w rodzinie innej informatorki:

> Bo do szkoļy ino po rumuńsku i kolegi, i przyjacioļy wszysko po rumuńsku… Z bratem jak my sie zdybowali, al'bo jak my tutej, al'e też musze po rumuńsku, bo jak? Nie wi po polsku, to… Mój mąż wszysko rozumi po polsku, ale mówić ni może. Kal'eczy bardzo, no. […] Pisze i czytam po polsku, ja. Wiem że moje kol'eżanki mieli jakichś przyjacioļów w Polsce, to wszyski przychodzili do mnie, by ja im pisaļa listy […]. Starsza moja córka – ja mam dwie dziewczenta – starsza moja córka wie po polsku, rozumi, a ta mniejsza już nie… (R-K-72-2017).

Charakterystyczne jest pojawiające się w tym wywiadzie dopowiedzenie „wie po polsku, rozumi". Rozumienie kontekstu wypowiedzi staje się synonimem

„znania” języka polskiego. Do tego typu wniosków skłaniają też obserwacje poczynione w Rudzie.

Jedna z informatorek zauważa, że zanikanie kultury polskiej wiąże się z „obcością” Polaków na terenie Rumunii. „Dawniej”, kiedy społeczność była wieloetniczna i wielojęzyczna, odrębności kulturowe i językowe nie przeszkadzały w udanym życiu społecznym i sąsiedzkim. Zdaniem mieszkanki Rudy ta sytuacja wymagała znajomości większej liczby języków, aby można było porozumieć się z sąsiadami. Jednak to dominacja żywiołu rumuńskiego po II wojnie światowej spowodowała, że Polacy, aby móc żyć w swojej wsi bez konfliktów, zaczęli również używać przede wszystkim języka rumuńskiego. Odrębność językowa stała się problemem w kontaktach społecznych:

> Pol’acy mieli pol’e. Pol’acy byli gospodarze. Jak to sie mówi, pracowali, ale my przyszli tu, i nas zaczeli nieużywać, bo tak byli ta mļodzież jeszcze, jak ja byļa mļoda, to sie zgadzali, bo byļo dużo Pol’aków. Już moje dzieci, to byļo maj maļo. Mni. Nie maj. Mni. Taj, już zaczeni sie kļócić, już nienawiść, nienawidzieli Rumuny Pol’aków. I sie zaczyno mówić po rumuńsku. Teraz nie ma. Al’e ni ma Pol’aków. […] [Byli tu] I Ukraińcy, i Niemcy. Nasze rodzice, oni wiedzieli wszyskie języki. Bo ni mieli jak sie… [porozumieć z sąsiadem]. Sie, jak to sie mówi, traci. Zwyczaje jeszcze moje dzieci wiedzo. Al’e już wiency nie bedzie. Druga generacja nie bedzie wiedzieć (R-K-66-2014).

5.3. Nauczanie języka polskiego a gwara

Obecnie w Rudzie już nie funkcjonuje szkoła, a dzieci uczą się w leżących kilka kilometrów dalej Bajeńcach (Baineţ). Większość moich respondentów uczęszczała na lekcje języka polskiego w dzieciństwie, były to jednak zajęcia dodatkowe. Na wsi, gdzie główne obowiązki dzieci związane były z zajmowaniem się zwierzętami domowymi i pomocą w pracach rolniczych, lekcje języka polskiego rzadko stanowiły istotny element życia, wypełnionego przede wszystkim pracą:

> E, dawni byļo, fajnie na Rudzie byļo. […] Troche my sie uczyli [w szkole]. Maļo, maļo, al’e jednak coś my… Byļa jedna, ja nie wiem, jak ona sie nazwywaļa, ta polska profesorka. Al’e to maļo, niewiele, nawet i czasu nie byļo, co my mieli czas? Dzieci, my przyszli do domu, to cza byļo iść na pol’e, krowy paś (R-K-85-2014).

> Jakoś byļa szkoļa pol’ska, a potem nie byļo. Nie wol’no byļo po pol’sku sie ^{u}uczyć. A potem znow sie szļo. Byļo jakoś te kl’asy, bo to tak nas uczyli jakoś bez kl’asów. Tak my chodzili. Jeszcze wtedy te kl’asy sie nie rachowali, jak ja byļa do szkoļy (R-K-86-2014).

> [Robiłam] Pirsze i drugie kl’ase. Po^{u}temu czecie my już ni mieli tu na Rudzie. Mój tato byļ przy kol’eji i my byli w górach. I po^{u}temu ja już dale^{i}j nie chodziļa. Ja, dwa l’ata (R-K-88-2014).

Gwarę dzieci w Rudzie poznawały w domu. Często była ona jedynym kodem, jakim w sposób swobodny posługiwali się dziadkowie moich informatorów:

Fot. 72. Lekcja w szkole w Rudzie (zdjęcie pozyskano w 2017 roku z archiwum Katarzyny Keller)

> Pirszy kl'asy tyl'ko. Tyl'ko pirszom kl'ase. Wim pisać, pisze, czytam, tam pisze, jak ja tam akur^lat gramatycznie nie, al'e przeczytać to… Mój tata strasznie lubioł czytać dużo. Ja nie pamientam, aby on poszed spać, a to rolnik, to mama krzyczy, żeby on książke troszke nie przeczytał. A *Krzyżacy*… […] A reszte rumuński. Al'e czytać to, ja sobie czytam książke. I dzieci wiedzom czytać. […] No nigdy bym sie nie mówiḷa, że ja Rumunka. Tyl'ko Pol'ka. Chociaż już Pol'aki… gubi sie wszystko. […] Moja prababka, mamina babcia, to ona bardzok ciężko mówiła po rumuńsku. A ona była… to dawni nie robili wesel'a po w resteuracjach, tyl'ko w domu. A ona byḷa kucharkom. No i ona szḷa, a ja mówie: jak ty nie mówisz dobrze. Ona mówiḷa: czie frumos mata fost, miriszti… a to miriszti to ścirnia… Jo mówie: co ty babcia, co ty mówisz. On wi, co ja mówie. Bo to je miri, to je mḷody, a miriszti to ścirnia. […] U nas tutej już ta wieś… mḷodzi wyjechali, bo to nie byḷo pracy, nie byḷo nic… A same z paḷkami (R-K-70-2014).

Gwara była językiem dominującym w domu i sąsiedztwie, dlatego też dzieci rozpoczynające naukę szkolną najczęściej nie znały rumuńskiego, co dla wielu z nich oznaczało problemy z promocją do kolejnych klas.

> Po prawdzie wam powim. Pirszy rok jakem zaczon pirszy kl'ase, skasowali polski język. Ja już pirszy rok po rumuńsku. Nie wi[l]edzioḷem. Somsiady: jedne Ukraińcy, jedne Rumuny, to wiedzieli wszysko po pol'sku. Ja nie wi[l]edzioḷem po rumuńsku ani po ukraińsku, po pol'sku tylko sie rozmawiali tam. I te Rumuny sie nauczyli od nas i po polsku i tera wiedzom jeszcze. No i tu w szkol'e pirszom kl'ase zaczon i dyrektor z tatem sie poznawali dobrze, tato maj oroḷ mu pol'e koniamy, to, no i: weźniesz i bedziesz uczyć po rumuńsku, ja go puszcze tera. No w drugi kl'asie to

przyszļo maj ciężko to, ostaļem sie. No, tato i mama jak widzieli, że ja sie ostaļem, zˈaczonem sie uczyć po… po pol'sku. A to już tyl'o l'at i ja nie zapomniaļ. Som dużo, które mówi: ja już nie wim po pol'sku. Ta jak? Ja już dwadzieścia siedym l'at siedze u [nazwa miasta]… tam ni miaļem z kim rozmawiać, tyl'ko przychˈodziļem do domu. Al'e miaļem jednego, on… jego mama jeszcze żyje. To jest mój… jak sie mówi, nasz. On mie… do śl'ubu. To czasem w sobote, jakem poszed do niego, bo tak nie siedzioļ blisko mnie, gdzie my pracowali, no to on l'ubiaļ śpiwać i l'ubi i tera. Jak nas zļapaļo to po polsku, a to znow sie zdybali Pol'aki (R-M-63-2014).

Okres, w którym nauka języka polskiego w szkole w Rudzie została zawieszona, pamięta wielu respondentów:

I pani chodziła jeszcze tutaj… do szkoły polskiej, tak?
R1: Do szkoły polski, da.
R2: Pierszy i drugom kl'ase. Pierszom i drugom kl'ase po polsku.
A potem już po…
R2: A potem już po rumuński.
I potem te dwie klasy polskie…
R2: Pᵘ̯olskie, a późni…
R1: Po rumuńsku.
R2: Dzieś dwie i poļowiny, jakoś tak, nie caļe, caļe dwie, i czszecio zaczyny my, i późni sie już… roz…
R1: Przyszļy komunisty.
R2: Ja, i już nie byļo polskiego jenzyka (R1: R-M-66-2017, R2: R-K-72-2017).

Prowadzona obecnie przez siostrę dominikankę nauka języka polskiego w szkole w Bajeńcach (Baineţ), w której bierze udział grupa dziesięciorga dzieci (w tym dzieci z Rudy), obejmuje również przygotowanie uczniów do udziału w konkursach recytatorskich organizowanych przez Związek Polaków w Rumunii czy też do występów wokalnych przy okazji organizowanych koncertów kolęd lub pieśni wielkanocnych. Żadne z uczących się obecnie dzieci (w roku szkolnym 2018/2019) nie zna jednak gwary rudeckiej.

5.4. Języki w liturgii

Mieszkańcy Rudy z dumą opowiadają o swoim kościele; wciąż starają się upiększać i unowocześniać zarówno sam budynek, jak i jego otoczenie (w ostatnich latach wznieśli tu m.in. Grotę Matki Boskiej). Jak sami zauważają jednak, czasy, w których życie religijne Polaków z Rudy rozkwitało, należą do przeszłości. Obecnie kościół nie wypełnia się wiernymi podczas niedzielnych nabożeństw, jak było „dawniej", ponieważ ludzi jest coraz mniej. Na nabożeństwa w dni robocze przychodzi niewiele osób (większość mieszkańców to osoby w podeszłym wieku):

R1: W niedziel'e jak do kościoļa, to peļny kościóļ byļ to.
R2: Na majówki w takie dnie to skarpetki takie kafowe byli, ciemne. Tam takie, a już na niedziel'e rożowe, biel'utkie. To ja to pamientam. To mama szļa, to: to ma-

Fot. 73. Dwie rudeckie świątynie: kościół katolicki (po lewej) i cerkiew prawosławna, 2019

cie na majówki, bo my sie pobrudzili, bo to… nie byļo asfaltu, ta dzie. A na niedziel’e to byli różowe skarpetki, biel’utkie. A na majówki to nie byļo dnia (R1: R-M-63-2014, R2: R-K-70-2014).

Do historii przeszły też dawne zwyczaje, takie jak kolędowanie w okresie Bożego Narodzenia czy wspólne modlitwy:

Takie Herody mówili na to. Byļo tak jakoś wesoļo. Król Herod, Żyd, i żoļnierze, i anioļ, i diabeļ… (R-K-73-2014).

Bo to taka miszanina u nas. I ortodoksi, i Ukraińcy. E, każdyn mondry […]. Na Józefa je wielgi pust. To mój ᵘ̯ojciec i somsiad… To tu ᵘ̯u mnie jest krzyż. Pod krzyżeʸm tańcowali. Nie tak żyli źle. A byli i Rumuny tyż… […]. Ilu mieszkało? Byļo dużo, byļo. Byļa ta wieś, byļa duża. Ni ma już nic, ni ma l’udzi. ᵘ̯On byļ taki czļowiek pobożny, to ᵘ̯odprawioļ droge krzyżowe. A ᵘ̯odkąd jego ni ma, to ni ma już ani gorzkich żali, ani drogi krzyżowy, ni ma nic (R-K-82-2014).

Jak nas wakowali, to my w Sterczu, tam w Terebl’eczu. Ja, tam byli. Jakaś tu z Rudy byļa zakonnica. I jak ta wojna daļa, przyszļa czegoś do domu, bo to sie pewno rozbiļ… Pod krzyż nas dzieci, ja byļa taka ze dwanaście l’at, już większa byļam, bo pasļam chudobe, tam na pol’u. No taj ona nas majówki, to byļo jakoś w maju, bo byļo tam, ona nas, modlilimy sie tam pod krzyżeʸm. Pamientam (R-K-86-2014).

Również do przeszłości należy już tradycja wspólnego pielgrzymowania do Kaczyki oraz spotkań Polaków w Domu Polskim w Rudzie z okazji świąt:

> Szlimy. Wyszḷa taka chmara, tak strasznie grzmiaḷo, tak bḷyskaḷo, a my na pol'u pochowali sie, nie byḷo umbrele [...]. To robili zabawy. Taki byḷ polski dom z deszków ino zrobiony. Ta jak stodoḷa. No i tam hul'ali my! (R-K-86-2014).

Nabożeństwa to dla wielu rudzian jedyna okazja do tego, by porozmawiać po polsku z innymi mieszkańcami wsi. Jednak i w tej sferze dominuje język rumuński, także dlatego, że społeczność katolicką tworzą również Rumuni:

> Pytam jom: ty śpiwasz fajnie na chórze, a ty wisz, co to znaczy? Wisz te sḷowo? Ona mówi: nie wim. A co ty? Melodie sie nauczyḷa i pod te mel'odie ona wymawia te sḷowa, al'e ona nie wymawia ich tak jak czeba, mel'odie ciągnie. [...] Ja nie wiem, moi byli nauczone od maḷego wiedzieli, że przyszḷa niedziel'a, że to czeba iś do kościoḷa. Wiedzieli, że cza rano stanońć, krowe popaść, nakarmić krowe i późni iść do kościoḷa. To nie byḷo. A teroz je kara Boża, jak czeba iś do kościoḷa. Jeszcze na Rudzie jeszcze idom do kościoḷa wszyskie, czy maḷe, czy wielgie, al'e... [...]. Tu som wszyskie katoliki. Po polsku tylko nie wiedzo (R-K-85-2014).
>
> No to świenta to jest katolickie, to sie czyma jeszcze, bo nawet u nos jes dużo po rumuńsku, rodziny rumuńskie, al'e katolickie (R-K-73-2014).
>
> No al'e on teʸż, jak sie ożeniḷ, no to teʸż ona byḷa Rumunka. Tu byḷo u nas wesel'e, al'e ślub w tym o kościoḷku, co teraz je. U nas... bo ona mówiḷa tak: ja ide, dzie mie prowadzicie, a ja sie Wḷadzia nie zostawiam. No, nichto ci nie bierze jego. No, al'e ja chce swoji. I tak moje dzieci wszyskich, co zieńcia mam teʸż Rumuna, al'e Pol'ak l'epszy jeszcze jak może my. W kościel'e, ja (R-K-82-2014).
>
> [Jedna kobieta] chciaḷa po rumuńsku [w kościele], bo mówiḷa, że ma niewiasty Rumunki, to. Ja jak sie naˈuczyḷem po rumuńsku, bo w pirszy kl'asie zostˈawiḷem sie, bo jo nie wiedzioḷ po rumuńsku. Po pol'sku. Te o somsiady moje, je jedna rok starsza ᵘode mnie, ze czszy som mḷodsze ode mnie, to wszyskie wiedzieli po polsku. Ja z domu nie wiˈedziaḷem po rumuńsku. Byḷ jeden, nie byḷ familii. Przyszed do kościoḷa, my dzieci w szkol'e, już tam w drugi, w czszeci kl'asie nauczyli sie po rumuńsku, to, i rozmawiali po rumuńsku. Dam ci kopniaka w dupe! To wy Pol'aki. A ksiądz Kotylewicz, on tera w Bukuresztach. Poszlimy do Suczawy, byli wybiory. No ji, on przysed, on wtedy byḷ w Pojana Mikului. No i tam, jak już dali nom dziesińć minut, kawe tam i, a to wszysko po rumuńsku. Mówi ksiądz Kotylewicz: a to popaczcie sie tam, a co pisze? Dom rumuński czy polski? [...] Ja, na Boże Narodzenie, na Wielganoc, na to jo wszysko tu (R-M-65-2014).

Zmiana obyczajowości w życiu religijnym mieszkańców Rudy pod wpływem kultury prawosławnej przejawia się m.in. w organizacji pogrzebów. Do dnia dzisiejszego trumnę na przykościelny cmentarz wiezie się tutaj otwartą (por. Kłosek, 2005, s. 319); obowiązuje też powszechny w kulturze rumuńskiej zwyczaj zapraszania wszystkich żałobników na stypę oraz częstowania jedzeniem ludzi obecnych na mszach za duszę zmarłego, czyli tzw. pomana (rum. *pomană*) (por. Feleszko, 2003, s. 170), o czym świadczą poniższe fragmenty wywiadów:

Fot. 74. Cmentarz w Rudzie, 2017

A na cmentarzu się otwiera trumnę ciągle? Tak? Otwieracie?
Nie, z domu idzie bez to…
Z domu idzie otwarta trumna?
Tak.
A jak na przykład przez całą wieś idzie, to też idzie otwarta?
Tak, tak, na maszynie albo… […]. W samochodzie albo na furze…
A zimą też?
Tak. […] W kościel’e te^{y}ż… […]. To jaż tam… ja, aż tam… iż… do… do grobu, bo to kḷadom (R-M-64-2014).
I tutaj Polacy nie trzymają tak, jak Rumuni… Robią praznik? Nie robią, nie?
R1: Robiom.
R2: Robiom obiad.
Robią? Ale tak, żeby wszystkich zaprosić?
R2: Ja! W Domiem Polskim!
Wszystkich? Wszystkich z pogrzebu, tak?
R2: Tak, tak!
A potem, po tych czterdziestu dniach też robią?
R2: Tyż, al’e już koḷo… koḷo kościoḷa.
R1: Tyż. Tam dadzom koḷacz, takie… świczke, albo cziokolatke, jedne ce… te… pomerańcze. […] Tak, tam abo jabko jedno.
Aha, takie pakuneczki dają, tak?
R1: Ja.
R2: Tak.
I to robią czterdzieści dni po pogrzebie i kiedy jeszcze? […]
R2: Za sześ miesiency… za rok.
R1: Za rok. […]

R2: Ten, rekwiem w kościele, ja, kiedy zapḷacisz… (R1: R-K-85-204, R2: R-M-64-2014).

E. Kłosek podczas swoich badań zauważył: „W Rudzie nie znajdujemy już żadnych wyróżniających tę wieś rytów pogrzebowych, niemniej warta odnotowania jest tutaj wciąż żywa tradycja lubka. Miejscowi, jak w góralskich wioskach, nie odstępują nieboszczyka przez dwie noce i trzy dni, modląc się i zabawiając przy zmarłym" (Kłosek 2010, s. 319). Obecnie w czasie pogrzebu nie śpiewa się już jednak pieśni po polsku:

A tutaj co się śpiewa, jak jest pogrzeb, to jaką pieśń się śpiewa? Śpiewacie po polsku?
R1: Tera ni ma chto, ale śpiwaḷo sie… jak, no? […]
R2: Wieczne odpoczywanie…
R1: No to wieczne odpoczywanie. Ale to pieśni byli.
No właśnie, jakie to pieśni byli?
R1: Ja ni moge, bo ja ni moge gadać. O Jezu… Przez twój pot, o Jezu Drogi, wyzwól mu dusze z męki srogi. To pieśnia taka byḷa.
R1: A na obiadach?
R2: A na obiadach ino Anioḷ Pański (R1: R-M-64-2014, R2: R-K-85-2014).

W ostatnim z zacytowanych wywiadów informatorka zauważa, że dawne zwyczaje nie są kultywowane przez młodsze pokolenia. Ona sama ma problemy z przypomnieniem sobie pieśni religijnych, a obecnie nie ma nikogo, kto utrzymywałby stare polskie tradycje. Podobnie wygląda sytuacja, jeśli chodzi o dawne ludowe sposoby ustrzeżenia się nieszczęścia. Obecnie jedynym „ludowym" sposobem na zapobieżenie skutkom burzy pozostało bicie w dzwony. Inne praktyki nie są już kultywowane:

A jak burza przychodzi, to co się robi na Rudzie? Stawia się gromnicę na oknie?
R1: Gromnice na… naprzód jeszcze to my piekli chlib w piecu. Taj kociuba, wi pani, co je kociuba? To co wybira $^{u̯}$ogiń z pieca.
R2: Takie, tak jak sapa. Wyciągnie…
R1: Tak to i ḷopata, co kḷadli chlib, to kḷadli na krzyż na to… na podwórzu tak naprzód chaty…
Żeby pioruny nie biły, tak? To się wynosiło, jak szła burza? Wynosiło się, kładło się na podwórku? Uhm. A w dzwony też w kościele się bije, jak burza idzie?
R2: Ja jest.
To każda burza: pan musi być pod dzwonem?
R2: Ja. Nie, nie każdy raz… Ale czase^{y}m przychodzo takie czarne chmary i to… Ide naprzód i to… W tym domie, tam $^{u̯}$o, je jeden w pirszy kl'asie. Sḷyszy dzwon: znow nie bedzie deszczu! Ujku Józek ciągnie dzwon.
To tak się przed burzą człowiek chroni. A jak długo nie pada deszcz, to co robicie?
R1: To tera nie, ale… dawno procesje chodzili po polu…
R2: Z ksiendzem. Fany, krzyż…
R1: Ja.
Ksiądz święcił?
R1: Ksiondz, ja.

R2: Chodzilimy z procesjom.
R1: To downo my szli tu drogom do krzyża, modlili sie, a tera nie. Tera ino tam, do kapliczki i nazad (R1: R-K-85-204, R2: R-M-64-2014).

W Rudzie dawne tradycje odchodzą razem z najstarszymi mieszkańcami. W kościele język polski używany jest w czasie śpiewów i głównych modlitw, ale w liturgii wykorzystuje się przede wszystkim język rumuński. Polska msza święta odprawiana jest wyłącznie przy okazji odpustu 3 maja.

6. Procesy wynikające z kontaktów językowych

W mowie mieszkańców Rudy występują charakterystyczne cechy miejscowej gwary, w tym również zachowane elementy dialektu małopolskiego. Jednocześnie pojawia się wiele cech występujących w gwarach południowo-wschodnich Kresów. Zwróciła na to uwagę H. Krasowska: „Mowa Polaków z […] Wikszan uległa wyraźnie prestiżowi wymowy przyniesionej przez osadników z Galicji Wschodniej, która rozwijała się przede wszystkim w warunkach bilingwizmu polsko-ukraińskiego, ale też trylingwizmu polsko-ukraińsko-rumuńskiego lub nawet polilingwizmu polsko-ukraińsko-rumuńsko-niemieckiego” (Krasowska i in., 2018, s. 124).

Podczas badań, jakie wykonałam w Rudzie w latach 2014–2017, odnotowałam m.in. następujące zjawiska językowe:

Wokalizm

– występowanie pozostałości wymowy dawnego *ā* (długiego) jako *o*: *zaro*, *kowol'*, *mo*, *hul'o*, *pierwo siostra* lub jako *a*: *renkaw*, *somsiad*, *pyta*. W wywiadach z mieszkańcami Rudy zanotowałam również realizacje *ā* (długiego) jako *o* w takich słowach jak np. *tero/teroz* obocznie z *tera* (warianty te występowały czasem obok siebie w idiolektach poszczególnych użytkowników). Dominującą formą była jednak realizacja tego fonemu jako *a*;

– dawne **ě* przed spółgłoskami przednimi użytkownicy gwary także realizują jako *a*: *l'aty*, *biaḷy*, *wianek*, *l'aska*, *zamiata*, *wiadro*. Wyjątkowe realizacje w postaci *o* występują w słowach: *horb*, *horbaty*;

– dawne *ē* (długie), jak ustalili E. Deboveanu i S. Gogolewski w latach sześćdziesiątych, wszyscy Polacy z Rudy wymawiali jak *i* po miękkiej oraz jak *y* po twardej: śnig, *chlib*, *brzyg*, *prendzy*; podobną wymowę mogło mieć także dawne *ĕ* (krótkie) lub ruchome w pozycji nieakcentowanej, choć jak zauważyli, zjawisko to występowało w Rudzie znacznie rzadziej niż w Kaczyce. W czasie badań odnotowałam większość wymienionych form, a ponadto takie realizacje jak: *wyliwać*, *kaliczyć*, *mlić* oraz pomijanie fonemu *e* w słowach: *wirzby*, *kiḷbasa*, *piniondze* itp. (por. Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 126);

– samogłoski *i* oraz *y* w latach sześćdziesiątych występowały w takich pozycjach jak w języku ogólnopolskim – *i* w nagłosie oraz po miękkich (*ido*, *lipa*),

zaś *y* po twardej: *krzydełka*, *straszydl̦o*; językoznawcy zanotowali wówczas kilka przykładów z końcową grupą -*uu̯* (*puściuu̯*, *mówiuu̯*) – tego ostatniego typu realizacji nie odnotowałam już podczas badań w latach 2014–2017;

– dawne *ō* (długie) wymawiane jest jak *u*: *grób*, *w góre*, *na spód*. Często, choć niekonsekwentnie, następuje ścieśnianie *ŏ* (krótkiego) w pozycjach nieakcentowanych: *po*[u]*temu*, *kupyto*, *kubyl'ka*;

– dawną nosówkę *ǫ* mieszkańcy Rudy wymawiają z reguły (choć niekonsekwentnie) przed szczelinowymi jako *ą*, przed zwartymi i afrykatami jako rozłożoną: *wąsy*, *zajonc*, *skompy*, *ronczka*, *monka*. W wygłosie form nominalnych rezonans nosowy zanika: *jako*, *tako*, *wielgo*, *nie wiedzo*, ale obecnie częściej zdarzają się formy rozłożone: *tom drogom*, *chl'ebem i sol'om*, *cal̦om wsiom*, *tom*, *jom*, *z wielgom bidom*, *al'e ona byl̦a nauczycielkom polsko*. W wygłosie form werbalnych fonem ten występuje często w formie rozłożonej: *dochodzom*, *robiom*, *mówiom*, *rozmawiajom*, *mogom*;

– w mowie rudzian obecne są kontynuanty dawnej nosówki krótkiej *ę*: *kl̦embek*, *renkaw*, *wziena*; na końcu wyrazu realizowane często jako odnosowione: *wode*, *robie*. W taki sam sposób *ę* realizowane jest w środku wyrazów, na przykład w słowach: *cienżko*, *gl̦emboka*, *wziena*, *bl̦endy*. Podobna forma występuje także w rzeczowniku *menż* (zamiast *mąż*). W wygłosie oprócz odnosowienia (*szczotke*) odnotowałam wystąpienia w formie rozłożonej, głównie w formach werbalnych, jak na przykład: *idem*, *mówiem*, *kl̦amiem*;

– S. Gogolewski i E. Deboveanu za prawdopodobne ślady środkowo-małopolskiego zaniku nosowości uznali „nieliczne spotykane […] formy hiperpoprawne: *tomporzysko*, *l'entko*, *l'engli*" (Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 126). W czasie badań odnotowałam słowo *lentko*, z twardym *l*, będące prawdopodobnie pozostałością po tym procesie.

Konsonantyzm

– E. Deboveanu i S. Gogolewski w wymowie najstarszych informatorów notowali wymowę końcówki rzeczowników w narzędniku liczby mnogiej -*amy*: *grabiamy*, *cepamy*, *saniamy* (południowa granica tego zjawiska przebiega w okolicach Tarnowa, skąd m.in. pochodzili przodkowie Polaków w Rudzie) (Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 127). Podczas badań odnotowałam powtarzajace się formy rzeczowników w narzędniku zakończone na -*amy*; ta cecha językowa jest jedną z najbardziej charakterystycznych dla mowy rudzian (choć pojawiającą się tylko w idiolektach niektórych użytkowników), upodabniającą tę gwarę do gwary Bulaju i odróżniającą ją od gwary Kaczyki oraz górali bukowińskich, np.: *z rogamy*, *z Żydamy*, *z Polakamy*, *z Ukraińcamy*, *z Rumunamy*;

– w latach sześćdziesiątych występowało mazurzenie, zachowane szczątkowo u najstarszych mieszkańców wsi: *pokalicyli sie*, *przysła*. Również obecnie pojawiają się w mowie mieszkańców Rudy słowa z zachowanym mazurzeniem, ale odnotowałam bardzo nieliczne wystąpienia tego zjawiska, np.: *wis co*, *inacy*. Prawdopodobnie śladem mazurzenia są wystepujące w mowie

mieszkańców Rudy formy hiperpoprawne: *deszki*, *sztajnia* (podobnie jak w gwarze Bulaju – por. Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 129);

– według E. Deboveanu i S. Gogolewskiego dawne *l* (twarde) najstarsi mieszkańcy Rudy wymawiali jako zębowe *ł*, młodsi realizowali je bardziej dziąsłowo, w formie *ḷ*; dawne *l'* wszyscy użytkownicy gwary wymawiali jako miękkie we wszystkich pozycjach (*chlib*, *lipa*, *hul'o*, *motyl'*). Obecnie nie zarejestrowałam realizacji zębowej *ł* – odnotowałam natomiast jedno wystąpienie *ł* wargowego w wywiadzie w słowie *kłodka* (obocznie w mowie tej samej informatorki realizowane dziąsłowo, jako *kḷodka*). Ponadto *ł* wargowe pojawiało się w zarejestrowanych pieśniach i piosenkach śpiewanych przez prezesa Stowarzyszenia Polaków w Wikszanach Józefa Paraniaka. Były to utwory zapamiętane przez niego z czasów młodości. O ile w swobodnych wypowiedziach konsekwentnie realizuje on *ḷ* dziąsłowo, o tyle w śpiewanych tekstach pojawiała się wargowa realizacja *ł*. Realizacja dziąsłowa tego fonemu to wpływ języka ukraińskiego i rumuńskiego (Gogolewski, 1972, s. 60). Występowanie *ḷ* w gwarze mieszkańców Rudy to podstawowa cecha różniąca ją od gwary Bulaju, gdzie *ł* realizowane jest zawsze wargowo;

– dawne *l'* wymawiane jest jako miękkie we wszystkich pozycjach, choć niekonsekwentnie (różne realizacje występują np. również w tym samym idiolekcie);

– nie odnotowałam żadnej realizacji wygłosowego *ń* jako *j*, obserwowanej jeszcze w latach sześćdziesiątych, gdy wygłosowe *ń* starsi wymawiali jako *j*: *ogij*, *dłoj*, *kamij*, natomiast w mowie młodszych użytkowników gwary zawsze występowało *ń*: *ogiń*, *kamiń*;

– głoski *g* i *k* w gwarze Rudy realizowane były jak w języku ogólnopolskim, E. Deboveanu i S. Gogolewski odnotowali tylko wyraz *wielgi* i złożenia jak *Wielganoc* z dźwięcznym *g*. Obecnie oprócz wymienionych słów zawierających *g* w miejscu *k* zanotowałam jeszcze realizacje: *tagem*, *jagem*. Głoska *h* (spirant krtaniowy – por. Krasowska i in., 2018, s. 98) występuje, tak jak w latach sześćdziesiątych, w zapożyczeniach ukraińskich: *horp*, *horbaty*, *bahna*. Pomieszanie głosek *k* i *ch* pojawiało się tylko w przypadku dysymilacji: *krzan*, *z wirzku*, *niechtóry*, *chto*; obecnie zauważyłam to zjawisko również w słowach takich jak m.in.: *krzcił*, *krzesny*, *nichto*, *chtóra/chtóry*;

– w zakresie asymilacji do tej pory w mowie mieszkańców Rudy występuje (choć niekonsekwentnie) udźwięczniająca fonetyka międzywyrazowa. Jej ślady zauważyć można w następujących formach: *powidz mi*, *wsiad i pojechaḷ*, *nazad jak szli*, *jag już napiḷ sie*, *ni mog już*, *ksiondz ma*, *stond jest*, *móg mówić*.

Morfologia

– przyrostek *-k* występuje w takich wyrazach jak: *bardzok*, *tamok*, *potemok*;

– stopień wyższy przymiotników i przysłówków tworzony jest za pomocą rumuńskiego słowa *mai* – 'więcej, bardziej': *maj dobry*, *maj ciepḷa woda*, *maj mḷody*; E. Deboveanu i S. Gogolewski uznali to zjawisko językowe za

komplementarne do zwykłego stopniowania tych części mowy (Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 128). Obecnie stopniowanie przymiotników i przysłówków realizowane jest w przeważającej większości przypadków z użyciem rumuńskiego *mai*: *maj dużo*, *maj wiency*, *maj siwe*, *maj mni*, *maj na czysto*, *maj starsze*. Zdarzają się formy proste, ale są one wyjątkami: *l'epi*, *wiency*, *najwiency*. Rumuńska partykuła *mai* używana jest także jako synonim przysłówka „bardziej", „dalej" lub partykuł „już", „znowu" w formach czasownikowych: *maj pracujom*, *maj przyjdzie*, *maj zostaw*.

Z niewyszczególnionych przez S. Gogolewskiego i E. Deboveanu we wcześniejszych badaniach (Deboveanu & Gogolewski, 1966) cech gwary rudzian odnotowałam następujące zjawiska językowe:

– obniżenie artykulacji *o* do *u* w pojedynczych przypadkach w sylabach akcentowanych: *trumbki*, *pończuchy*;

– reliktowe występowanie końcówki -*wa* w 1. osobie liczby mnogiej w słowie *mowa*; pojawiło się ono tylko raz, w wywiadzie przeprowadzonym z 88-letnią mieszkanką Rudy, pochodzącą i mieszkającą przez całe życie w tej wsi. Ta końcówka jest charakterystyczna dla gwary Bulaju;

– wysoka frekwencja końcówki -*ów* w rzeczownikach rodzaju niemęskoosobowego w dopełniaczu liczby mnogiej: *świniów*, *piguļków*, *kurczentów*, *ksiendzów*, *siostrów*, *osobów*, *babków*, *furów*, *kaczków*, *cebul'ków*;

– labializacje na początku i w środku słów: *ᵘ̫on, u ᵘ̫ojca, ᵘ̫ogiń, po pᵘ̫olsku* itd.;

– reliktowe występowanie *e* wstawnego: *odeszed*;

– uproszczenia (pomijanie przedrostków): *dzieś*, *styd*;

– występowanie akcentu ruchomego, jak w języku ukraińskim (bez funkcji dystynktywnej): *naˈuczyļem*, *zˈaczonem* itd.;

– używanie liczebników w liczbie mnogiej jak dla rodzaju niemęskoosobowego form męskich i nijakich w odniesieniu do form żeńskich: *dwa dzieci*, *dwa krowy* itd.

Warunki funkcjonowania w państwie rumuńskim, a w przypadku mieszkańców Rudy również w sąsiedztwie Ukraińców i Niemców, miały wpływ na zmiany zaobserwowane w miejscowej gwarze. Obecnie w Rudzie gwary używa coraz mniejsza liczba osób i podobnie jak w Bulaju można zauważyć bardzo duże różnice w idiolektach poszczególnych użytkowników (zwłaszcza w rodzaju i liczbie zapożyczeń oraz kalk z języka ukraińskiego i rumuńskiego). Gwarą polską posługują się najstarsi mieszkańcy wsi. Rolę języka dominującego przejął w tej miejscowości język rumuński. Miały na to wpływ takie czynniki jak coraz większa liczba rodzin mieszanych oraz wiążący się również z tym faktem brak transmisji pokoleniowej języka. Język polski przez niemal trzydzieści lat nie był obecny w nauczaniu szkolnym w związku z polityką rumunizacji. Mowę mieszkańców Rudy rozpatrywać można, podobnie jak analizowaną w poprzednim rozdziale gwarę mieszkańców Bulaju, w kategorii bilingwizmu regresywnego. Jest to sytuacja, gdy w codziennym porozumiewaniu się dominuje język rumuński, a mową polską posługują się tylko

Fot. 75. Józef Paraniak z żoną Ekateriną, Ruda, 2019

najstarsi mieszkańcy w rozmowach między sobą. Część przedstawicieli średniego pokolenia Polaków nie zna gwary polskiej, a najmłodsze pokolenie w ogóle się nią nie posługuje (por. Dzięgiel, 2003, ss. 73–75).

Podobnie jak w Bulaju, tak i w Rudzie przełączanie kodów, czyli zmiana języka z polskiego na rumuński, następuje samoistnie, w obrębie wypowiedzi. Domenami, w których gwara funkcjonuje jako język dominujący, są w Rudzie – według relacji mieszkańców – dom i sąsiedztwo: Polacy deklarują, że w rozmowach pomiędzy sobą posługują się wyłącznie gwarą – dotyczy to jednak tylko najstarszego pokolenia oraz niektórych przedstawicieli średniego pokolenia. W odniesieniu do sfery domowej sytuacja taka należy do rzadkości, bowiem nie zetknęłam się z rodziną, gdzie członkami nie byłyby również osoby pochodzenia rumuńskiego lub ukraińskiego, dla których językiem komunikacji jest rumuński, a w takich sytuacjach to jego używa się w rozmowach codziennych. Podczas badań, jakie prowadziłam w Rudzie, zaobserwowałam prawidłowość, że najstarsi Polacy rozmawiali ze sobą po polsku;

mogła być ona wynikiem sytuacji, w której w mojej obecności, jako obserwatora uczestniczącego, badani starali się posługiwać wyłącznie tym kodem. Do Rudy wracałam kilkukrotnie (ostatnie badania prowadziłam w roku 2017) i podczas kolejnych wizyt owa „dyscyplina językowa" uległa rozluźnieniu – informatorzy wiedzieli już, że rozumiem język rumuński, czego efektem były płynne zmiany kodów z gwary na rumuński. Drugą przyczyną tego stanu rzeczy mógł być fakt, iż na początku badań, w roku 2014, moimi informatorami byli przede wszystkim najstarsi mieszkańcy wsi. Do roku 2019 część tych osób już zmarła.

W zakresie fonetyki znaczącą zmianę w mowie mieszkańców Rudy można zauważyć w wymowie dawnego *l* (twardego). Jeszcze w latach sześćdziesiątych, czego dowodzą badania S. Gogolewskiego i E. Deboveanu, najstarsi mieszkańcy wymawiali je jako zębowe *ł*, młodsi realizowali je bardziej dziąsłowo, w formie *l̦*. Obecnie nie zarejestrowałam realizacji zębowej *ł*. Realizacja dziąsłowa tego fonemu uznawana jest za efekt wpływu języka ukraińskiego i rumuńskiego (Gogolewski, 1972, s. 60). Występowanie *l̦* w gwarze mieszkańców Rudy to podstawowa cecha różniąca ją od gwary Bulaju, gdzie *ł* realizowane jest zawsze wargowo. Gwara Bulaju poddana była wpływowi języka rumuńskiego; można więc wysnuć wniosek, że realizacja dziąsłowego *l̦* w mowie mieszkańców Rudy to wpływ przede wszystkim języka ukraińskiego.

Na gwarę w Rudzie największy wpływ ma obecnie język rumuński, co w najbardziej widoczny sposób ujawnia się na poziomie leksykalnym. W zakresie leksyki dostrzec da się także wpływy ukraińskie i nieliczne leksemy pochodzące z języka niemieckiego.

Zapożyczenia w mowie mieszkańców Rudy, podobnie jak w przypadku Bulaju, dotyczą głównie leksemów związanych z życiem politycznym czy gospodarczym, a także terminologii specjalistycznej (czyli odnoszą się do zjawisk czy przedmiotów nowych w rzeczywistości społecznej; tych, dla których określenia brakuje leksemów gwarowych). W większości są to rzeczowniki (por. Feleszko, 2002, s. 108), na przykład:

primˈar (rum. *primar* – 'burmistrz, sołtys, wójt');
primarije (rum. *primărie* – 'urząd gminy');
żudˈec (rum. *judeţ* – 'okręg, województwo');
stat (rum. *stat* – 'państwo');
aragˈaz (rum. *aragaz* – 'kuchenka gazowa');
apartamˈent (rum. *apartament* – 'mieszkanie' – w znaczeniu 'większe niż kawalerka');
maszyna (rum. *maşină* – 'wóz, samochód');
motorina (rum. *motorină* – 'benzyna');
paszapˈort (rum. *paşaport* – 'paszport');
służba (rum. *slujba* – 'praca', ale też 'msza') i inne (por. Ostrovschi, 2002).

Podobnie jak w Bulaju, również w Rudzie zachowana bywa odmiana zapożyczeń zgodna z gwarowymi regułami fleksyjnymi, często jednak wyraz, wy-

rażenie czy związek składniowy zapożyczone z języka rumuńskiego używane są w formie nieodmiennej:

we Fratowcach tam byḷa primarija;
poszlimy do primariji;
na maszyne;
je dziesieńć litry motoriny;
al'e to byḷo, jak powiedzieć, statowe;
Isus Hristos, król uniwersu;
na dwudziestego drugiego nojembra;
nie byḷo umbrele;
to nie bedzie wotaria;
un byḷ policja de frontiere… graniczne te;
a może elewu nie je dobry.

Wśród rzeczowników zdarzają się formy mieszane, jak na przykład obocznie używane *strabunika* i *prabunika* (rum. *străbunică* – 'prababcia'). Jeśli chodzi o nazwy pokrewieństwa rodzinnego, podobnie jak w innych gwarach bukowińskich (również w Bulaju i Kaczyce) do określenia zarówno wnuka/wnuczki, jak też siostrzeńca/siostrzenicy i bratanka /bratanicy używa się tak jak w języku rumuńskim jednego odpowiednika: *nepot/nepoata*, a w gwarze jego najprostszego tłumaczenia *wnuk/wnuczka*; jest to charakterystyczna cecha badanych przeze mnie gwar, sprawiająca komunikacyjne problemy osobom przyjeżdżającym z Polski, które nie znają genezy tego zjawiska. Przykładem zdania, które może być niezrozumiałe bez kontekstu językowego, jest zanotowane przeze mnie w Rudzie: *A tyn ksiondz ma wnuka ksiendza*.

Kalki obejmują także związki składniowe z języka rumuńskiego pojawiające się w miejscu wyrażeń gwarowych, np.

al'e ja nie wiedziaḷ, za kogo;
ty sḷyszaḷaś za Eminesca – jest to kalka rumuńskiego *auzi de cineva* ('słyszeć o kimś');
kieltujo gromade piniendzy tyl'o (rum. *a cheltui* – 'wydawać pieniądze');
nie moglimy skapać z niego (rum. *a scăpa* – 'uratować się, uwolnić'; tu w znaczeniu 'pozbyć się problemu');
a to nam dali buraki tam sapać (rum. *a ieşi la sapa* – 'motyczyć, redlić, radlić').

W mowie mieszkańców Rudy pojawiają się, podobnie jak w gwarze bulajskiej *barabul'e* (rum. reg. 'ziemniaki') oraz formy w rodzaju:

on byḷ akczidentowany (rum. *a se accidenta* – 'ulec wypadkowi');
zrobili wotowanie (rum. *a vota* – 'głosować');
poznajecie, co to za marfa? (rum. *marfa* – 'towar').

Charakterystyczna dla gwar polskich na terenie Rumunii i występująca w mowie Polaków w Rudzie jest konstrukcja pochodzenia rumuńskiego 'jechać z czymś' zamiast 'jechać czymś'; np. *jedzie z autobuzem* (analogicznie do

rumuńskich: *merge cu autobuzul, cu mașina, cu avionul, cu vaporul*); choć nie jest ona stosowana konsekwentnie i w Rudzie odnotowałam: *przyszli autokarem; jedzie maszynom*.

Deklinacja liczebników powyżej dwudziestu w Rudzie, podobnie jak w Bulaju, wzbogacona jest o spójnik *i* (jak w rumuńskim *și*): *sto i trzy roki*, *dziewieńdziesiont i trzy l'ata*, choć pojawiają się także wystąpienia bez spójnika *i*, np. *osimdziesiont sztery*. Według wzoru rumuńskiego odmieniane są również liczebniki od 200 do 900: *dwa sto*, *trzy sto*, *cztery sto* itd. (rum. *două sute*, *trei sute*, *patru sute* itd.), na przykład:

ja spełniłem sześdziesiont i sztery l'at;
dwa sto osimdziesiont i pieńć;
dziewińdziesiont i sześ osobów.

Podobnie jak w innych gwarach bukowińskich na terenie Rumunii, w Rudzie do tworzenia stopnia wyższego przymiotników i przysłówków powszechnie wykorzystuje się rumuńskie słowo *mai*: *maj cienżko*, *maj młodsza*, *maj l'epi*; stosuje się je także w związkach z czasownikiem: *maj robio*, *maj idzie*.

Funkcjonowanie w środowisku wielojęzycznym, w którym dużą rolę odgrywał język ukraiński, spowodowało, że mowa mieszkańców Rudy zyskała wiele cech, które pozwalają rozpatrywać ją w kategorii gwar południowo-wschodnich Kresów (Krasowska i in., 2018, s. 124). Wpływ języka ukraińskiego na miejscową gwarę zauważyć można głównie w zakresie koniugacji czasowników w czasie przeszłym. Mieszkańcy Rudy mówią: *ja chodził*, *ja pytał*, *ja jadła*, *ja już w nocy się przebudziła*, *ja co se wziena z domu*, *ja żarniła*. Jak wskazuje H. Krasowska, formy czasu przeszłego tworzone są przez imiesłów przeszły w 3. osobie liczby pojedynczej i liczby mnogiej poprzedzony zaimkiem osobowym lub wskazującym powstały na wzór form ukraińskich (por. Krasowska i in., 2018, s. 98). Jest to zarazem cecha charakterystyczna dla polszczyzny kresowej[5].

Wpływem ukraińskim należy tłumaczyć także występowanie form trybu rozkazującego w 1. osobie liczby pojedynczej oraz 3. osobie liczby pojedynczej i liczby mnogiej tworzonych od tematu czasu teraźniejszego za pomocą partykuły *naj* (jak w ukr. buk. *най грає, най зробить*) (Krasowska i in., 2018, s. 98). W gwarze Rudy zanotowałam te formy w wypowiedziach tylko jednego informatora:

al'e tak naj jidzie;
naj tam idzie do kościoła;
naj pomagajo.

[5] Hipotezę dotyczącą tego, że taka koniugacja wynika bezpośrednio z wpływu języka ukraińskiego, może potwierdzać fakt, iż w gwarze Bulaju, której użytkownicy nie stykali się na co dzień z użytkownikami gwar ukraińskich, podobne formy nie występują.

Obecność języka ukraińskiego w środowisku sąsiedzkim i rodzinnym spowodowała także uproszczenie ogólnopolskiej formy czasownika *być* w czasie teraźniejszym *jest* do *je* oraz jej powszechność (por. Krasowska i in., 2018, s. 98).

W zakresie leksyki najbardziej charakterystyczny jest powszechnie używany zaimek liczebny *kilko* będący zapożyczeniem ukraińskim (ukr. gw. *кілько*) i mający znaczenie ‘ile, tyle, jak dużo’:

ja nawet nie byļam nie wim kilko l’at tam;
powiedz mi kilko, i ja ci zapļace;
naumyśnie sobie zrobiļam, ażebym miaļa pamiontke, kilko żyje;
a kilko byli maļe.

W mowie mieszkańców Rudy odnotowałam również formę przymiotnika i przysłówka *gļadny*, *gļadnie* (ukr. *гладний* – ‘ładny’), a także *durny* i formy czasownika *zdurnieć* (ukr. *дурiти* ‘zgłupieć’) – *ja zduraļ*. Ukraiński czasownik *пантрувати* – ‘patrzeć, wypatrywać’ i ‘pilnować’ (Greń & Krasowska, 2008, s. 158) stał się źródłem powszechnie używanego w Rudzie *pantrować*:

ty se nie pacz na nie, ty se pantruj swoje;
wszysko to musieli pantrować w miejsce

– w znaczeniu ‘pilnować, doglądać’; natomiast od ukr. *брехати* pochodzi czasownik *breszeć* – ‘kłamać, mówić nieprawdę’: *nie breszem tu* (por. Greń & Krasowska, 2008, s. 38). Również ukraińskie konotacje ma prawdopodobnie używany przez rudzian rzeczownik *putnia* (‘wiadro’), choć jest to słowo obecne we wszystkich gwarach na bukowinie rumuńskiej (ukr. *путня*, pol. buk. *putnia*) (por. Greń & Krasowska, 2008, s. 184).

Różnice pomiędzy mową mieszkańców Rudy i Bulaju ujawniają się w odniesieniu do używanych wtrąceń – w mowie mieszkańców Rudy nie odnotowałam interiekcji pochodzenia rumuńskiego w zakresie zwrotów grzecznościowych, jak np. powszechnej w Bulaju kalki: *by(ś) zdrowy był* (rum. *să fii sănătos!*). W Rudzie w tym zakresie występują polskie interiekcje w rodzaju *Daj mu Boże zdrowie!*. W miejsce rumuńskiego *ce faci* pojawia się polska kalka w postaci pytania: *co robisz?* (w znaczeniu: ‘co u ciebie słychać?’). W mowie mieszkańców Rudy pojawiają się interiekcje pochodzenia ukraińskiego: *taj* (ukr. *тай* – por. Greń & Krasowska, 2006, s. 220) oraz rumuńskiego: *haj* (rum. *hai* w znaczeniu ‘no, no!, chodź!, ruszaj!, idziemy!, hej!’, por. Greń & Krasowska, 2006, s. 86) oraz *gata* (rum. *gata* – w znaczeniu ‘i już, tyle, gotowe’).

Wpływ języka niemieckiego na gwarę Rudy, jak wskazują badania, zaznaczył się w obszarze leksyki; odnotowałam tylko pojedyncze leksemy w rodzaju:

furt – ‘cały czas, wciąż’: (niem. *fort*, ale też ukr. buk. *фурт*) (Greń & Krasowska, 2006, s. 75);

recht (‘w porządku’ w wyrażeniach *mieć recht* – ‘mieć prawo, być uprawnionym; mieć rację; zgadzać się aprobować’ – od niem. *Recht haben* ‘mieć rację’) (Greń & Krasowska, 2006, s. 186);

ańcug (‘garnitur’ – od niem. *Anzug*) (Greń & Krasowska, 2006, s. 75);

halbszue (w znaczeniu ‘buty wsuwane’ – od niem. *Halbschuhe*);

fest (‘bardzo’, por. niem. *fest*, ale też ukr. buk. *фест*) (Greń & Krasowska, 2006, s. 184)[6].

Zmiany obserwować można nie tylko w gwarze, ale także w kulturze i zwyczajach miejscowych Polaków. Dawne tradycje odchodzą do przeszłości. W przypadku Rudy można mówić o elementach *di-ethni* w formie opisywanej przez E. Smułkową – dwujęzyczność mieszkańców Rudy wiąże się z łączeniem elementów różnych kultur (polskiej, rozumianej jako katolicka, i rumuńskiej, rozumianej jako prawosławna) (por. Smułkowa, 2000, s. 97).

Sytuację Rudy oraz funkcję języka polskiego w społeczności polskiej w tej miejscowości analizowała E. Pelcer we wzmiankowanej już pracy dotyczacej tożsamości mieszkańców Rudy. Jak pokazują wyniki prowadzonych przez nią badań, dla mieszkańców tej miejscowości najważniejsze znaczenie mają więzi rodzinne (grupy pokrewieństwa) oraz przyjacielskie (grupy pierwotne). Kolejne w hierarchii więzi obejmują sąsiadów i mieszkańców wsi (Pelcer, 1997, s. 38), a oprócz więzi lokalnych respondenci E. Pelcer często wybierali identyfikację narodową (Pelcer, 1997, s. 39). W czasie prowadzenia badań ankietowych autorka zauważyła, że ponad połowa jej respondentów identyfikujących się jako Polacy „ma trudności z pisaniem i mówieniem” (Pelcer, 1997, s. 50), choć deklarowali oni, że język polski jest głównym kodem używanym w kontaktach rodzinnych. E. Pelcer zauważa:

> Poziom tych umiejętności jest bardzo różny. Z reguły wysoki w rodzinach tworzonych przez małżeństwa Polaków (endogeniczne). Małżeństwom mieszanym (heterogenicznym) trudniej o zachowanie i kontynuowanie języka polskiego, szczególnie gdy kobieta jest innej narodowości (rumuńskiej lub ukraińskiej) (Pelcer, 1997, s. 52).

Badania pozwoliły autorce określić wyznaczniki polskiej tożsamości narodowej mieszkańców Rudy: „Polakiem na Bukowinie jest ten, kto Polakiem się czuje, kto urodził się w polskiej rodzinie, jest wyznania rzymskokatolickiego, pozostaje w bliskim związku z historią i polską kulturą, posługuje się językiem polskim”. Co istotne jednak, jak zauważa dalej autorka: „Autoidentyfikacja polskiej przynależności narodowej jest oparta głównie na religii rzymskokatolickiej, na kulturze społeczności lokalnych oraz na zróżnicowanym poczuciu związków z Polską jako ojczyzną ideologiczną” (Pelcer, 1997, s. 75).

W kontekście niniejszej pracy niezwykle istotne wydaje się spostrzeżenie E. Pelcer dotyczące funkcji języka jako elementu tożsamości: „Utrata kontaktu z językiem polskim nie powoduje utraty świadomości przynależności do na-

[6] Oczywiście niezwykle trudno oszacować, kiedy w języku polskich użytkowników gwar pojawiły się pożyczki, np. z języka niemieckiego – wcześniej gwara ta nie była badana. Z pewnością jednak w idiolektach mieszkańców Rudy (gdzie Polacy sąsiadowali z Niemcami) ich frekwencja jest wyższa niż w przypadku gwary Bulaju.

rodu polskiego. Przedstawionym czynnikiem przynależności narodowej jest wyznanie" (Pelcer, 1997, s. 75). Zauważona przez autorkę biwalencja kulturowa łączy się z postępującą asymilacją, jakiej doświadcza społeczność polska (Pelcer, 1997, ss. 75–76). Identyfikacja narodowa opiera się głównie na wyznaniu, a nie na używanym języku. Podobną sytuację obserwowała również I. Kabzińska, badająca Polaków na Białorusi, gdzie określenie „kościelni Polacy" stało się synonimem Polaków-katolików (Kabzińska, 1991, ss. 20, 37), a także A. Zielińska w społeczności Poleszuków w Polsce (Zielińska, 2013, s. 35). Jak się wydaje, sytuację językową mieszkańców Rudy można porównać do sytuacji tych społeczności. I. Kabzińska zauważa:

> Informacja o tym, iż 13,3% Polaków mieszkających na Białorusi uznało polski za język ojczysty nie oznacza, że taki sam procent ludności polskiej posługuje się nim na co dzień. Trudno też określić, w ilu rodzinach polszczyzna jest językiem prymarnym. Z moich obserwacji wynika, że polski przetrwał tylko tam, gdzie starsze pokolenie starało się podtrzymywać jego znajomość i gdzie stał się on językiem domowym (Kabzińska, 1991, s. 50).

W badanych przez nią społecznościach zwolennikami tezy, że Polakiem jest ten, kto mówi po polsku, byli przeważnie przedstawiciele starszego pokolenia (Kabzińska, 1991, s. 51). Podobną sytuację obserwować można w Rudzie.

W Rudzie Polakiem w świadomości mieszkańców jest ten, kto przynależy do Kościoła rzymskokatolickiego. Stąd też w tworzonej na moją prośbę liście Polaków prezes Stowarzyszenia Polaków Józef Paraniak umieścił również nazwiska osób pochodzenia rumuńskiego, które na skutek zawarcia małżeństwa mieszanego zmieniły wyznanie z prawosławnego na katolickie. W ten sam sposób traktowani są katolicy w Bulaju i Kaczyce – „katolik" staje się synonimem „Polaka". Do bycia Polakiem w tych miejscowościach nie jest więc konieczna znajomość języka polskiego ani jego pokoleniowa transmisja. W przypadku Rudy świadczą o tym wypowiedzi mieszkańców, np. poniższy cytat, który mógłby stanowić punkt wyjścia do rozważań na temat tego, czy do bycia Polakiem potrzebne w ogóle jest polskie pochodzenie: „Zieńcia mam te^{y}ż Rumuna, al'e Pol'ak l'epszy jeszcze jak może my. W kościel'e, ja" (R-K-82-2014).

Brak korelacji pomiędzy poziomem kompetencji językowych w zakresie gwary czy języka polskiego a tożsamością etniczną został zauważony już kilkanaście lat temu również przez E. Kłoska:

> Z badań w środowiskach polonijnych o daleko posuniętym zaniku języka ojczystego, między innymi w miastach: Gura Humorului, Serecie, Suczawie czy Radowcach oraz we wsiach: Kaczyka, Ruda, Bulaj, Paltynosa, Mihoweny czy Frumosa, można wysnuć wniosek, że utrata kontaktu z językiem polskim nie powoduje utraty świadomości przynależności do narodu polskiego. Na przełomie stuleci spotykałem w tych siołach osoby, które nie znając prawie słowa w języku polskim, miały

wyraźną polską tożsamość i tak samo identyfikowane były przez miejscowe, głównie rumuńskie otoczenie (Kłosek, 2005, s. 393).

W przypadku Rudy mówić można o zaawansowanym procesie zaniku gwary. Nie ma tutaj transmisji pokoleniowej gwary, a liczba jej użytkowników systematycznie się zmniejsza. Spośród badanych przeze mnie społeczności to właśnie Ruda jako pierwsza po Mihowenach i Frumosie doświadczy w najbliższych dziesięcioleciach zjawiska tzw. śmierci języka (Crystal, 2010) wraz z odejściem ostatnich użytkowników gwary rudeckiej.

ROZDZIAŁ III

KACZYKA

1. Polacy w Kaczyce

Kaczyka od początku swego istnienia była miejscowością wieloetniczną. Pierwsi Polacy przybyli tutaj i osiedlili się w latach 1791–1792 – były to sprowadzone rodziny górnicze z Bochni i Wieliczki oraz Kałusza pod Stanisławowem (por. Biedrzycki, 1973, s. 58; Marynowski, 2004, s. 31; Petraru, 2004, s. 51).

W celu pokrycia niedostatku soli na prowincji i rezygnacji z jej importu z Mołdawii cesarz austriacki Józef II w 1782 roku zarządził rozpoczęcie wydobycia soli na Bukowinie. Pierwsze prace rozpoczęły się już rok później i doprowadziły do odkrycia bogatych pokładów soli na terenie współczesnej Kaczyki, w sąsiedztwie miejscowości Solca i Slatina Mare (Petraru, 2004, s. 49); wówczas także zdecydowano o budowie dwóch sztolni: w Solce (w 1784 roku) i na wzgórzu zwanym Cacica (w roku 1785) oraz czterech punktów wydobywczych w okolicznych miejscowościach. Eksploatację soli w Kaczyce rozpoczęto w 1791 roku; wówczas też zamknięto pozostałe punkty wydobycia soli (Piotrowicz, 1991, s. 5; Petraru 2004, s. 50). Jako pierwsi prace wydobywcze podjęli Rusini sprowadzeni już w roku 1785 z okolic Świrskiej Bani w powiecie kołomyjskim (Piotrowicz, 1991, s. 7) we Wschodniej Galicji, a pierwszymi kierownikami kopalni soli w Kaczyce byli Niemcy (Petraru, 2004, s. 50–51). W latach 1791–1792 sprowadzono z Polski górników z okolic Bochni i Wieliczki (Petraru, 2004, s. 52) – w ostatnim dziesięcioleciu XVIII wieku zamieszkało tutaj 25 polskich rodzin górniczych (Willaume, 1981, s. 43), a równocześnie na teren współczesnej Kaczyki zaczęli coraz liczniej przybywać Niemcy. Wśród nazwisk pierwszych warzelników wymienia się takie jak: Korczyczuk, Koreczuk, Hmeluk, natomiast robotnicy kopalniani i kopacze to m.in.: Głownia, Koprzyński, Kornal, Koza, Misiewicz, Nagus – niektóre z tych nazwisk do dziś występują w Bochni (Piotrowicz, 1991, s. 7). W roku 1810 liczba mieszkańców na terenach należących do parafii Kaczyka wynosiła 532 osoby, w tym 400 w obrębie samej Kaczyki. Dominującą grupą byli wśród nich Polacy wyznania rzymskokatolickiego. Już w roku 1826 liczba parafian wzrosła do 673 osób, z czego 310 mieszkało w Kaczyce; najwięcej

Fot. 76. Kopalnia w Kaczyce, 2016

wśród nich było Polaków, a oprócz tego odnotowano tu obecność Ukraińców, Niemców i Rumunów (Petraru, 2004, s. 51). Wśród społeczności kaczyckiej znaleźli się górnicy, warzelnicy i ludność rolnicza. Życie wszystkich osób mieszkających w Kaczyce wiązało się z saliną; część osiedleńców, w tym rodziny pracowników kopalni, zaczęła specjalizować się w pracach rzemieślniczych, odpowiadających na potrzeby rodzącego się przemysłu wydobywczego, a także zajmowała się rolnictwem i wyrębem lasu (Piotrowicz, 1991, s. 12; Petraru, 2004, s. 51). Administracja kopalni nadawała nowym mieszkańcom prawo własności do działek rolnych i domów; nadania te zwolnione były z podatków, ale pracownicy sami musieli zapewnić sobie wyżywienie. Do chwili uznania Kaczyki za osadę (co nastąpiło prawdopodobnie w roku 1818) nadzór socjalno-administracyjny w tej miejscowości sprawował sześcioosobowy komitet składający się z najważniejszych osób w kopalni (Petraru, 2004, s. 51). W salinie znalazła zatrudnienie również część mieszkańców położonych w pobliżu Kaczyki wiosek zamieszkałych przez górali bukowińskich: Pleszy, Nowego Sołońca i Pojany Mikuli, założonych w pierwszej połowie XIX wieku (Kłosek, 2005, s. 191).

Kaczyka (rum. Cacica) została odnotowana w *Słowniku geograficznym Królestwa Polskiego*, gdzie pojawiły się cztery sposoby zapisu jej nazwy: „Kaczyka, Kaczika, Kaczyca, Katzyka, przys. do Perstestie dolne na Bukowinie, pow. radowiecki, sąd pow. Solka, nad strugą Sołońcem, na płd. od Radowiec,

ma 1487 mk., pokłady soli i węgla kamiennego, st. poczt." (Sulimierski, 1880–1914, t. 3, s. 657). O. M. Żukowski podaje następujące informacje na temat tej miejscowości: „Kaczyka, miasteczko, położone w kotlinie u podnóża Karpat, okolone ze wszech stron lasami szpilkowymi, powstało w r. 1791 z okazyi odkrycia obfitych pokładów soli kamiennej; 2029 mieszk., w tem 762 Polaków" (Żukowski, 1914, s. 47). Autor ten opisuje także kościół i historię samej kopalni:

> Piękny kościół rz. kat., zbudowany w stylu gotyckim, wedle planów ks. Słomińskiego ze Zgromadzenia OO. Misyonarzy; słynne miejsce odpustowe. Kopalnia (odkryta w r. 1791) i warzelnia soli, w lasach poblizkich kamieniołomy, źródła solne, siarczane i ałunowe oraz pokłady borowiny. Tartak parowy, poczta, telegraf, stacya kolejowa, Czytelnia polska T.S.L., polskie Towarzystwo gimnastyczne „Sokół". Szkoła ludowa z językiem wykładowym polskim. Skromną jest powierzchowność Kaczyki, ciche i jednostajne wśród pracy życie jej nielicznych mieszkańców, brak tam wybitnych wydarzeń dziejowych, w którychby imię osady zapisanem było, lecz wnętrze bogate w skarby, bogate w pokłady solne, a już same nazwy przyległych miejscowości jak Solka, Sołoniec, wskazują, ze granice tych skarbów podziemia szerokim obiegają kołem. Wedle stwierdzenia górników-fachowców pokłady soli kamiennej mają około 150 m. szerokości, długość ich dokładnie nieznana; przypuszczać atoli można, że ciągnie się wzdłuż całego pasma gór „Obczyna Kaczyka", a może i dalej (Żukowski, 1914, s. 47).

Nazwa wsi Kaczyka sprawiała – i nadal sprawia – badaczom wiele problemów. Alojzy Grudnicki, Polak pochodzący z Kaczyki, w wywiadzie zamieszczonym w książce *Polacy w Rumunii mówią o sobie* podaje następującą genezę nazwy miejscowości: „Górnicy chcieli uniezależnić się od kaprysów otaczającej przyrody. Założono więc hodowlę kaczek, a osadę przez siebie zbudowaną nazwano «Kaczką» i tak już pozostało do dziś" (Mamulska, 2000, s. 238). Podobnie genezę nazwy tłumaczy M. Petraru:

> Nazwa Cacica ma z całą pewnością źródło słowiańskie, podobnie jak nazwy sąsiednich miejscowości – Soloneț (Sołoniec) i Solca […]. Cacica z języka słowiańskiego wiąże się z bogactwem fizycznym bagnistego terenu doliny, gdzie odkryto sól i gdzie powstała pierwsza osada. Tym samym, nie można zaprzeczyć legendzie, zgodnie z którą nazwa Cacica pochodzi od słowiańskiego słowa „kaczyka" – po polsku po prostu „kaczka" […], a więc od nazwy ptaka żyjącego na obszarach podmokłych (Petraru, 2004, s. 51).

O pochodzeniu nazwy oraz związanych z tym wątpliwościach obszernie pisał J. Bujak, przywołując w swoim opracowaniu następujacą hipotezę: „Przypuszczalnie nazwa ta wyraża obfitość wody bądź – bagienną chybotliwość gruntu" (Bujak, 2004, s. 54), choć według niego może ona pochodzić także od „nazwiska polskiego odkrywcy tamtejszych złóż soli – Józefa Kaczki" (Bujak, 2004, s. 55). Autor ten uważa, że hipotetycznie „można przyjąć jako wielce i najbardziej prawdopodobne pochodzenie nazwy Kaczyka od nazwiska

(imienia) właściciela (użytkownika) Kacz, względnie Kaczyk" (Bujak, 2004, s. 58).

E. Biedrzycki, podając pochodzenie Polaków sprowadzonych do Kaczyki z Bochni i Kałusza, przywołuje opis miejscowości autorstwa księdza Henryka Wochowskiego, zamieszczony w zaginionej kronice Kaczyki: „Na miejscu pierwotnej osady złożonej z nielicznych nędznych chałup drewnianych powstało z czasem miasteczko o schludnych murowanych domach z dobrymi wygodnymi ulicami i drogami i 3 kościołami: rzymskokatolickim, greckokatolickim i grecko-orientalnym (prawosławnym)" (Biedrzycki, 1973, s. 58).

Kaczyka, od początku istnienia będąca miejscowością wieloetniczną, stała się swoistą „Bukowiną w miniaturze" (Kłosek, 2005, s. 191). Ludzie, którzy tu mieszkali, wspólnie pracowali w kopalni lub wykonywali zajęcia w ten czy inny sposób związane z funkcjonowaniem saliny. Pokojowa koegzystencja różnych grup etnicznych, ludzi różnych wyznań, stała się więc najpierw koniecznością, a następnie codziennością. Symbolem tej sytuacji może być stary cmentarz, na którym znajdują się rzymsko- i greckokatolickie groby, a napisy na nagrobkach są w języku polskim, niemieckim i ukraińskim. Na nowym cmentarzu części rzymsko-, greckokatolicka i prawosławna, jak zauważa E. Kłosek, charakteryzują się „coraz bardziej zacierającymi się między nimi różnicami" (Kłosek, 2005, s. 192). Symbolem zacierania się granic (a tym samym różnic) są również zmiany w geograficznym rozlokowaniu mieszkańców różnych nacji. Niegdyś znajdująca się w pobliżu kościoła góra Gardany

> była zamieszkana głównie przez Polaków i Ukraińców. Część centralna, położona w pobliżu cmentarzy, zwana Grabarami (Hrobarami), stanowi obszar etnicznie wymieszany, w którym żyją obok siebie Polacy, Ukraińcy, Rumuni i Niemcy. Droga wiodąca w kierunku Pleszy jest zamieszkana przez Polaków i Rumunów, a przy głównej drodze prowadzącej w kierunku stacji kolejowej (miejscowości Porteşti de Sus) żyją obok siebie w wielkim przemieszaniu Rumuni, Polacy i Ukraińcy (Kłosek, 2005, s. 194).

Według relacji jednego z obecnych mieszkańców, opierającego się na danych zawartych w zaginionej kronice Kaczyki, w roku 1930 mieszkało tu 703 Polaków, 657 Rumunów, 344 Ukraińców, 80 Niemców, 26 Lipowanów, 40 Żydów i 6 Węgrów (Kłosek, 2005, s. 192).

W 1906 roku na gruncie parafialnym wzniesiono budynek, który nazywano „Domem Polskim"; mieściła się tam świetlica Towarzystwa Polskiego Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej. Obiekt ten spłonął w czasie I wojny światowej, podczas projekcji filmu zorganizowanej przez stacjonujących w Kaczyce żołnierzy rosyjskich. W tym samym miejscu, na starych fundamentach wzniesiono nowy budynek – był to docelowo „Dom pielgrzyma", choć w powszechnym odbiorze funkcjonowały również nazwy „Dom Polski" i „Czytelnia". W roku 1952 budynek został upaństwowiony i był wykorzystywany jako powszechnie dostępna świetlica wiejska. W roku 1990 powrócił pod jurysdykcję parafii i był wykorzystywany m.in. jako miejsce noclegowe dla pielgrzymów – to

Fot. 77. „Dom pielgrzyma", zwany też dawniej Domem Polskim w Kaczyce; obecnie budynek nieużytkowany, 2017

właśnie w nim odbywały się pierwsze spotkania Stowarzyszenia „Dom Polski" w Kaczyce (Mamulska, 2000, ss. 243–244). Budynek ten, pojawiający się w relacjach informatorów jako centrum aktywności Polaków w okresie przedwojennym i w pierwszych latach po II wojnie światowej, istnieje do tej pory, choć ulega stopniowemu zniszczeniu.

Wielkie wydarzenia polityczne nie ominęły tej miejscowości. W czasie I wojny światowej, po wejściu na teren Bukowiny armii rosyjskiej (we wrześniu 1914 roku zajęła ona Czerniowce i Seret), 3 stycznia 1915 roku 400-osobowy oddział wkroczył również do Kaczyki. Już 1 lutego wojska rosyjskie rozpoczęły wycofywanie się i wówczas miejscowość zajęli żołnierze austriaccy (Petraru, 2004, s. 103).

Druga wojna światowa zapisała się w pamięci mieszkańców Kaczyki głównie z powodu walk, jakie toczyły się pomiędzy armiami niemiecką i rosyjską na pobliskich wzgórzach. W roku 1944 kaczykanie zostali ewakuowani przez Rosjan do miejscowości Szerbowce (rum. Şerbauţi) koło Seretu, a po powrocie zastali zrujnowane i spalone gospodarstwa. Wówczas też z Kaczyki wywieziono archiwa do Ocna Mureş, gdzie uległy spaleniu (por. Kłosek, 2005, s. 89). Fala powojennych reemigracji objęła również Kaczykę – najwięcej osób wyjechało z niej w roku 1947, głównie do wsi położonych w Zielonogórskiem oraz do miast, m.in.: Zielonej Góry, Bielawy, Krosna i Warszawy (Kłosek, 2005,

ss. 95–96). Cytowany już wcześniej A. Grudnicki twierdził, że „W 1946 roku, są z tego czasu zdjęcia, połowa z zamieszkałych tu Polaków wyjechała do Polski" (Mamulska, 2000, s. 255). Kaczyka jako jedyna spośród badanych przeze mnie miejscowości, według relacji mieszkańców, nie doświadczyła skutków kolektywizacji – w tej osadzie o charakterze górniczym nie powstał kołchoz.

Stan liczebny mieszkańców Kaczyki na początku XXI wieku, według E. Kłoska, obejmował 180 rodzin katolickich, „przeważnie polskich", 70 greckokatolickich rodzin ukraińskich oraz około 300 rodzin prawosławnych Rumunów, natomiast spis powszechny z roku 1992 zawierał dane o mieszkających w Kaczyce 977 Rumunach, 298 Polakach, 109 Ukraińcach, 30 Niemcach i 2 Węgrach. W przypadku każdego wyznania można znaleźć obecnie członków rodzin mieszanych; w przypadku katolicyzmu będą to potomkowie rodzin polsko-ukraińskich, polsko-niemieckich i niemiecko-ukraińskich (Kłosek, 2005, s. 192).

Dnia 15 września 1991 roku została zainicjowana działalność Stowarzyszenia „Dom Polski" w Kaczyce, które zostało zarejestrowane 30 września tego roku. Na czele 10-osobowego, wybranego wówczas komitetu stanęli Sigismund Filţinger i Cristina Cehaniuc, która przejęła obowiązki prezesa stowarzyszenia w roku 1994 i do dziś pełni tę funkcję. Parafia, która zarządza „Domem pielgrzyma"[1] (dawną siedzibą mniejszości polskiej w Kaczyce), udostępniła stowarzyszeniu lokum, w którym zebrania odbywały się do roku 1996. Później, przy pomocy m.in. Ambasady RP w Bukareszcie i Związku Polaków w Rumunii Polacy w Kaczyce otrzymali do swojej dyspozycji odrębny budynek, a 16 kwietnia 1997 roku odbyło się poświęcenie i uroczyste otwarcie Domu Polskiego. Służy on miejscowej Polonii do dnia dzisiejszego jako miejsce spotkań i uroczystości. Od roku 2003 stowarzyszenie współpracuje z Zespołem Szkolno-Przedszkolnym w Wolbromiu (wcześniej Gimnazjum nr 3 i nr 4 w Wolbromiu) w zakresie organizowania wymiany młodzieży połączonej z prowadzeniem wraz ze Szkołą Podstawową w Kaczyce Letniej Szkoły Języka Polskiego. Młodzież z Polski i z Rumunii co roku naprzemiennie w ramach zorganizowanych, tygodniowych bądź dwutygodniowych wyjazdów, wspólnie spędza czas, ucząc się języka i poznając kulturę obu krajów (Wieruszewska-Calistru 2010, s. 63, Pintescu 2013, s. 85). Kaczyka współpracuje także jako gmina partnerska z gminą Świerklany.

Według ostatniego spisu powszechnego z roku 2011 Kaczykę zamieszkuje 1110 osób (Institutul Naţional de Statistică, 2014). Populacja gminy Kaczyka (z siedzibą w Pârteşi de Sus) liczy z kolei 3712 mieszkańców. W skład tej grupy wchodzi m.in. 2741 Rumunów, 162 Ukraińców, 18 Niemców i 744 Polaków (Institutul Naţional de Statistică, 2013b). Gmina obejmuje następujące miejscowości: Kaczykę, Pârteştii de Sus, Nowy Sołoniec (wieś zamieszkałą przez górali bukowińskich), Majdan i Runcu (*Primăria Cacica*, b.d.).

---

[1] Tak nazywają ten budynek mieszkańcy Kaczyki.

Fot. 78. Polacy z Kaczyki na dożynkach w Nowym Sołońcu, 2017. Pierwsza od lewej – prezes Stowarzyszenia Polaków w Kaczyce Krystyna Cehaniuk

Według A. Rossmanitha w roku 2012 w Kaczyce w rodzinach polskich żyły 103 osoby, w tym 66 Polaków (Rossmanith, 2013, s. 407; Rossmanith, 2015, ss. 509–510; Rossmanith, 2017, s. 47).

2. Język polski w szkole – dawniej i dziś

Najwcześniej działającą szkołą polską na terenie Bukowiny południowej była placówka w Kaczyce – według relacji mieszkańców zaginiona kronika kaczycka datowała jej powstanie na rok 1812 (Kłosek, 2005, s. 54). Potwierdzenie założenia tej szkoły w roku 1812 znaleźć można w pracy Constantina Ungureanu (Ungureanu, 2015, ss. 53–54).

W latach osiemdziesiątych XIX wieku powstała w Kaczyce szkoła, w której uczyli m.in.: Józef i Michalina Grabowscy, Władysław Kaczorowski, Zofia Tomaszek i Helena Czechowska. Ostatnia z wymienionych, H. Czechowska, to postać, która zapisała się w pamięci mieszkańców wsi i do tej pory pojawia się w ich wspomnieniach jako jeden z najbardziej aktywnych pedagogów pracujących w tej miejscowości. Ważną postacią był J. Grabowski, w pracy E. Biedrzyckiego wymieniony jako kierownik miejscowej szkoły w latach 1897–1916. Wówczas placówka działająca w Kaczyce miała być sześcioklasową szkołą powszechną, w której lekcje odbywały się w aż czterech językach wykładowych: polskim, niemieckim, rumuńskim i ukraińskim (Biedrzycki, 1973, s. 59).

W roku szkolnym 1935–1936 usunięto ze szkół języki mniejszościowe. Dzięki staraniom m.in. Związku Polaków w Rumunii do końca 1938 roku udało się przywrócić naukę języka polskiego m.in. w Pojanie Mikuli, Nowym Sołońcu, Pleszy i Kaczyce (Kłosek, 2005, s. 129).

Okres II wojny światowej oznaczał, podobnie jak w innych miejscowościach na Bukowinie, ograniczenia w działalności szkół: lekcje w języku polskim nie odbywały się, a nawet usuwano Polaków z placówek edukacyjnych. Jak pisze E. Kłosek:

> Zdarzało się wtedy również, jak na przykład wśród mieszkańców Kaczyki, że starsze dzieci powoływały się na koligacje rodzinne z Niemcami, by móc chodzić do szkoły. Po wyjściu Niemców w 1940 r. skład etniczny Kaczyki przedstawiał się następująco: 938 Rumunów, 870 Polaków, 714 Rusinów, 7 Węgrów, 6 Niemców. Przed wojną, dziesięć lat wcześniej, poszczególnym nacjom odpowiadały inne liczby: 657 Rumunów, 703 Polaków, 344 Rusinów, 80 Niemców, 26 Lipowanów, 40 Żydów i 6 Węgrów (Kłosek, 2005, s. 84).

Od roku 1940 w Kaczyce nie prowadzono nauczania w języku polskim (Kłosek, 2005, s. 105).

Instrukcja rumuńskiego Ministerstwa Oświaty z roku 1946 umożliwiała tworzenie polskich sekcji przy szkołach publicznych pod warunkiem zapisania do nich minimum 30 dzieci. Wówczas też sekcja taka powstała w Kaczyce, z pełnym programem nauczania w języku polskim (jako jedna z pięciu na Bukowinie rumuńskiej); obejmowała ona dwie klasy w siedmioklasowej szkole podstawowej. T. Dubicki podaje, że w roku szkolnym 1947/48 placówka ta nadal działała, obejmowała jednak wtedy tylko jedną klasę z pełnym programem nauczania w języku polskim. Sprawozdanie wykonane w tamtym okresie na zlecenie Ambasady Polskiej w Bukareszcie nie było wszakże dla mieszkańców Kaczyki pozytywne. Jego autorka, Jadwiga Saloni, oszacowała liczbę Polaków na mniej niż 300 osób, zaznaczyła jednak ich całkowity brak zainteresowania polską problematyką i Domem Polskim. Podając liczbę 54 dzieci uczęszczających do polskiej szkoły i informując o 2–3 godzinach języka polskiego tygodniowo w szkole rumuńskiej, pisała: „jest zezwolenie na szkołę z językiem polskim wykładowym, ale nie (jest to) potrzebne [...]" (Dubicki, 2000, s.112; por. Kłosek, 2005, s. 101).

Z relacji mieszkańców wynika, że sekcja polska w szkole działała do roku 1960, a po jej zawieszeniu ograniczono naukę języka polskiego do godziny tygodniowo. Ten stan trwał jednak tylko do roku 1963, kiedy w Kaczyce przestały odbywać się zajęcia w języku polskim (Kłosek, 2005, s. 105).

Po rewolucji 1989 roku w Rumunii i podjęciu starań o przywrócenie nauczania języka polskiego w miejscowościach zamieszkałych przez Polaków język polski jako przedmiot nauczania wrócił także do Kaczyki w roku 1990 (Wieruszewska-Calistru, 2010, s. 74). Zajęcia prowadzili, podobnie jak w innych placówkach, nauczyciele kierowani z Polski. Jednym z pedagogów była

Fot. 79. Franciszka Hopulele, Kaczyka, 2015

A. Mamulska, która swą wieloletnią pracę w Rumunii rozpoczęła właśnie od Kaczyki. Zastane warunki opisywała w następujący sposób:

> Stan znajomości języka polskiego w środowisku polonijnym był wprost proporcjonalny do wieku, a gdyby go przedstawiać w postaci wykresu, to przedstawiałby mniej więcej linię prostą opadającą wraz z wiekiem. Mówiąc prościej – ludzie starsi całkiem sprawnie posługiwali się językiem polskim, natomiast jego znajomość obniżała się w grupie ludzi w średnim wieku i osiągała wartość bliską zeru wśród młodzieży. Linia wykresu ponownie lekko wzrastała w grupie dzieci od kilku lat objętych nauką polskiego w szkole (Mamulska, 2002b, s. 30).

Starając się zdiagnozować przyczyny tej sytuacji, uznała, iż „skuteczność pracy obniżała się z powodu nieznajomości języka polskiego przez pokolenie średnie. Stan taki powodował całkowity brak przekazu znajomości nawet podstaw tego języka dzieciom najmłodszym, bo w domach nie używano języka ojców i dziadków" (Mamulska, 2002b, s. 30). A. Mamulska nazywa ten stan „dziurą pokoleniową" (Mamulska, 2002b, s. 31). Jeśli chodzi o dorosłych, „zasób słów i sprawność posługiwania się tym językiem wyniesiona z domu była na ogół niska. Często wywodzili się z domów, w których posługiwano się gwarą przy użyciu słownictwa bardzo ograniczonego i prostego, żeby nie powiedzieć prymitywnego". A. Mamulska zaobserwowała także zjawisko obecne

w innych analizowanych przeze mnie społecznościach: „Tracąc znajomość języka polskiego, w niejednym przypadku tracili poczucie polskiej tożsamości narodowej. Poznawałam ludzi deklarujących się jako Rumuni, o których mówiono: «ten jest z polskiej rodziny»” (Mamulska, 2002b, s. 31).

Podobnie jak w innych miejscowościach, w których mieszkają Polacy, lekcje języka polskiego prowadzone przez nauczycieli z Polski cieszyły się dużym zainteresowaniem. W większości przypadków, tak jak w Bulaju czy Rudzie, szybko okazywało się jednak, że muszą być one prowadzone jak lekcje języka obcego:

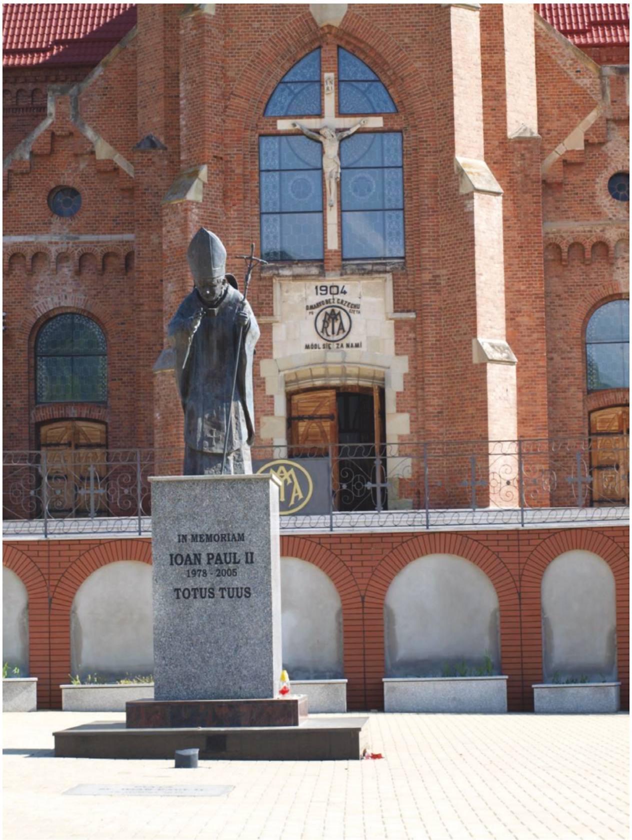
> nauczanie języka polskiego, chociaż fakultatywne, było dość popularne. Wyrazem tego była liczba uczniów, a kiedy zaczynałam pracę w Kaczyce, w pierwszej klasie na język polski rodzice zapisali niemal wszystkie dzieci. Nie zapomnę pierwszej lekcji z nimi. Było ich prawie trzydzieścioro, a żadne z nich po polsku nie potrafiło powiedzieć „dzień dobry” (Mamulska, 2002b, s. 33).

W ostatnich latach, według danych uzyskanych ze Stowarzyszenia Polaków w Kaczyce, żadne z dzieci uczęszczających na lekcje języka polskiego nie mówiło po polsku. Potwierdza to również prowadząca lekcje języka polskiego w szkole w Kaczyce nauczycielka Tereza Solcan (Polka pochodząca z Paltynosy). Obecnie na język polski uczęszcza około 44 dzieci (stan na rok szkolny 2018/2019) z klas 0–VIII.

3. Kościół i życie religijne

M. Petraru pisze: „Centrum religijnym Polaków z Bukowiny była już od początku XIX wieku miejscowość Cacica, do której ksiądz Jakub Bogdanowicz sprowadził obraz Matki Boskiej Czyniącej Cuda, będący kopią częstochowskiego obrazu Czarnej Madonny” (Petraru, 2004, s. 101) z jezuickiego kościoła w Stanisławowie. Kult tego obrazu wykroczył poza granice Bukowiny; szybko też zaczęto organizować pielgrzymki do tego miejsca, a główne uroczystości religijne odbywały się 15 sierpnia. Pierwszy kościół został wzniesiony w Kaczyce już na przełomie XIX i XX wieku.

Ks. J. Bogdanowicz został mianowany w roku 1799 plebanem salinarnym; wówczas to dzięki wsparciu władz kopalni wzniósł pierwszy kościółek z wieżyczką pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (Marynowski, 2004, s. 32), który został poświęcony w roku 1810. Jego poprzednikiem i pierwszym kapłanem pracującym w Kaczyce był prawdopodobnie ksiądz o imieniu Klemens (Kłosek, 2005, s. 57; Bujak, 2004, s. 59); być może ten sam, którego wymienia Marcin Marynowski jako „przyjezdnego księdza z Gurahumory, który odprawiał co jakiś czas msze św. w prywatnych domach” (Marynowski, 2004, s. 31). We wzniesionym kościele przy bocznym ołtarzu odprawiano u zarania istnienia osady również msze greckokatolickie dla



Fot. 80. „Bukowińska Częstochowa", Kaczyka, 2015

miejscowych Ukraińców, którzy swoją niewielkich rozmiarów cerkiew wznieśli w roku 1865 (Kłosek, 2005, s. 58). W późniejszym okresie na terenie wsi powstała rumuńska cerkiew prawosławna (Marynowski, 2004, s. 31).

Pierwszym etatowym proboszczem Kaczyki został ksiądz Jerzy Mazanek (w roku 1844), gdy metropolita lwowski arcybiskup Paul Pitchek erygował parafię Kaczyka (Bukowina podlegała wówczas arcybiskupstwu lwowskiemu) (Marynowski, 2004, s. 32); po nim posługę kapłańską sprawował Karol Szajer, a następnie Maurycy Kolankiewicz. W roku 1902 swoją działalność w Kaczyce rozpoczęli sprowadzeni z Polski księża ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy Lazarystów z Krakowa (Kasper Słomiński oraz Jan Rossmann i Karol Dybizbański), którym podlegało 9 osad zamieszkałych w większości przez ludność niemiecką, rosyjską i rumuńską (Kłosek, 2005, s. 60; Petraru, 2004, s. 101); pod ich przewodnictwem rozpoczęto budowę nowej świątyni: neogotyckiego kościoła (według projektu profesora Politechniki Lwowskiej

Teodora Talowskiego), który „pozostał nie tylko historycznym pomnikiem architektury danego okresu, ale również żywym symbolem dla całej Bukowiny" (Petraru, 2004, s. 102). Głównym powodem rozpoczęcia prac był bardzo zły stan starego budynku kościoła. Wobec braku przychylności władz i środków księża misjonarze wydrukowali w 1903 roku 21 tysięcy cegiełek na budowę nowej świątyni (Zielonka, 2004b, s. 86). Świątynia została wzniesiona z kamienia ciosanego i cegły:

> Wysokość zbudowanej świątyni wynosiła 50 m wieży […]. Długość kościoła wynosi 36 m, szerokość zaś w nawie głównej wynosi 15,5 m, a w nawie krzyżowej szerokość wynosi 22 m. Kościół jest zbudowany z kamienia i czerwonej cegły, pokryty eternitem i tyglem. Nad wejściem do kościoła, w wielkim chórowym oknie została umieszczona kamienna postać Chrystusa na krzyżu, a pod nim na tympanonie wyryty w kamieniu złocony monogram na krzyżu, z napisem „O Maryjo bez grzechu poczęta módl się za nami" (Zielonka, 2004b, ss. 88–89).

Do kościoła, poświęconego już 16 października 1904 roku w obecności m.in. arcybiskupa lwowskiego Józefa Bilczewskiego, arcybiskupa Józefa Webera, ormiańskiego arcybiskupa Józefa Teodorowicza, księży z Polski i z terenu Bukowiny, bukowińskich działaczy polskich (jak np. O. M. Żukowski, G. Cicimirski czy redaktor czerniowieckiej „Gazety Polskiej" H. Zucker) (Petraru, 2004, s. 102; Bujak, 2004, s. 63), przeniesiono w roku 1904 słynący cudami obraz Matki Boskiej ze starej świątyni (Kłosek, 2005, s. 192). Tak szybkie wzniesienie nowej świątyni było efektem zaangażowania parafian oraz wsparcia Kościoła, w tym szczególnie arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (Marynowski, 2004, s. 34). W tym samym czasie na terenie kopalni soli konsekrowano znajdującą się tam niewielką kaplicę pod wezwaniem św. Barbary. Jak pisze M. Marynowski:

> Dotychczas była tam mała kapliczka, której ściany były wyłożone drewnem. Teraz Zarząd Salinarny, na którego czele stał Leon Cehak, powiększył kaplicę, usunął drewniane obicia ścian tak, że odsłonięte zostały wszystkie solne ściany. Po konsekracji kościoła abp Bilczewski dokonał poświęcenia tej kaplicy, przemawiając przy tym pod ziemią do licznie zgromadzonych górników z wysokości ambony wykutej w soli (Marynowski, 2004, s. 34).

Nabożeństwa konsekracyjne zostały odprawione w językach mniejszości: polskim, niemieckim i rosyjskim[2]; po roku 1905 rozpoczęto także odprawianie nabożeństw w języku węgierskim i rumuńskim (Petraru, 2004, s. 102). Podziemna kaplica św. Barbary zajmowała bardzo ważne miejsce w życiu pracowników kopalni:

> Przed zejściem w głąb saliny, codziennie górnicy gromadzili się przed ołtarzem św. Barbary, ażeby wyprosiła im opiekę Boga podczas trudnej pracy. W drodze po-

[2] Tak podaje M. Petraru (Petraru, 2004, s. 102). Prawdopodobnie chodzi o język ukraiński, nazywany w Kaczyce „ruskim".

wrotnej zaś gromadzili się tutaj, by złożyć dziękczynne modły. Codziennie była odprawiana Msza Święta, na której gromadzili się nie tylko katolicy, ale również górnicy wyznania prawosławnego i obrządku bizantyjsko-ukraińskiego (Zielonka, 2004b, s. 85).

Od roku 1905 podczas uroczystości odpustowych w Kaczyce modlono się w czterech językach: polskim, niemieckim, rumuńskim i rosyjskim[3] (Petraru, 2004, s. 102). Warto w tym miejscu przytoczyć obserwacje księdza Słomińskiego dotyczące początków jego pracy duszpasterskiej na Bukowinie:

> zasmuciliśmy się po odwiedzeniu pozostałych wsi należących do naszej parafii. Oprócz Nowego Sołońca jest ich jeszcze 8. Mieszka w nich około 10 rodzin, tylko w jednej wsi są trzy. Wszyscy są narodowości polskiej, ale z ubolewaniem należy stwierdzić, że spora większość z nich zgermanizowała się i nie mają zielonego pojęcia o języku polskim. Są nazwiska Halicki, Berezowski etc., którzy nie znają słowa po polsku, pozostali to Niemcy (Petraru, 2004, s. 101).

Wówczas też księża misjonarze objęli opiekę duszpasterską nad Nowym Sołońcem, gdzie mieszkało już wtedy prawie 1000 polskich górali (Petraru, 2004, s. 101). Celem pracy duszpasterskiej księży misjonarzy stało się nie tylko krzewienie wiary, ale także dbanie o zachowanie języka i polskiej tożsamości parafian, narażonych na szybką asymilację z grupą niemiecką lub rumuńską (Petraru, 2004, s. 102). Po wyjeździe księdza Słomińskiego w roku 1906 jego miejsce zajął ksiądz Wojciech Grabowski, a przed wybuchem I wojny światowej parafia kaczycka obejmowała pracą duszpasterską 11 miejscowości. Wzmógł się również ruch pielgrzymkowy – na uroczystości 15 sierpnia przybywało tak wiele osób, że podjęto prace nad budową domu przeznaczonego dla pielgrzymów. Kaczykę zaczęto nazywać wówczas „Częstochową Bukowiny" (Petraru, 2004, s. 103) lub „bukowińską Częstochową", a także, ze względu na przemysł solny, „bukowińską Wieliczką" (Marynowski, 2004, ss. 35–36). Parafia prowadzona była przez księdza W. Grabowskiego do roku 1928, kiedy wszystkie kościoły katolickie na Bukowinie weszły pod jurysdykcję diecezji katolickiej w Jassach (Petraru 2004, s. 103). W latach trzydziestych z myślą o pielgrzymach wybudowano przy świątyni krużganki, wzorując się na Częstochowie (Marynowski, 2004, s. 35). Z inicjatywy miejscowych księży i pod przewodnictwem księdza Henryka Wochowskiego przy sanktuarium zbudowano replikę groty z Lourdes, ze znajdującą się obok niej figurą Najświętszej Marii Panny i Bernadetty Soubirous (powstała ona w miejscu groty wzniesionej w roku 1908 podczas prac zabezpieczających mury kościoła, które były zagrożone ziemią osuwającą się wskutek ulewnych deszczy[4]) (por. Mamulska, 2000, s. 243).

---

[3] Zob. poprzedni przypis.

[4] Według kościelnej *Kroniki Nowego Sołońca* osunięcie się ziemi za kościołem w Kaczyce miało miejsce w roku 1910 i wówczas rozpoczęto pracę nad budową Groty (*Kronika Nowego Sołońca*, b.d., s. 17).

Fot. 81. Ołtarz w kaczyckiej bazylice, 2015

Ks. H. Wochowski był proboszczem kaczyckim w latach 1928–1946. W swojej bogatej korespondencji zawarł wiele uwag na temat miejscowości, życia religijnego i społecznego oraz panujących we wsi relacji (Kłosek, 2005, s. 74; Zielonka, 2004b, ss. 92–93). Jednym z ciekawszych opisów dotyczących stosunków międzyetnicznych jest ten odnoszący się do uroczystości odpustowych w Kaczyce:

> na naszym odpuście też zgoda polityczna, bo Niemcy liczniej może od naszych Polaków tutaj przybywają i nikt z nich nie zraża się tą „Schwaren polnischen Muttergottes", jak to niestety na Śląsku pozostałym pod Niemcami o Matce Boskiej Częstochowskiej się słyszy… Kazania odbywają się nadal w językach bukowińskich, a więc oprócz naszego i niedostępnego niemieckiego jeszcze w węgierskim i rumuńskim. Ruski odpada, bo Rusini wobec zmiany kalendarza w tym samym dniu u siebie odpust odprawiają. […] Odpust kaczycki podobny jest do naszych polskich. Po sumie wszystko na łeb na szyję ucieka. Kramy i panoramy są wszędzie te same, ale co dziadów oryginalnych i Cyganów, to chyba tylko tu na Wschodzie […].

Fot. 82. Odpust w Kaczyce, 15 sierpnia 2019

> Wyliczę tylko narodowości kupców. Prócz naszych Polaków i Niemców, są Rusini i Rosjanie (Lipowanie, tzw. bezpopowcy), Bułgarzy – specjaliści od uprawy jarzyn, Ormianie, Rumuni, Madziarzy, no i Cyganie i Żydzi (Gotkiewicz, 1970, s.108).

W podobnym duchu opisywano kaczycki odpust w roczniku Zgromadzenia Księży Misjonarzy z roku 1938:

> Dzień 15 sierpnia, to dzień, który zmienia leniwe oblicze Kaczyki w miejsce pełne ruchu. Wszędzie odpusty są takie same, ale nasz to istna wieża Babel, tyle narodowości i religii różnych. Prócz katolików obu obrządków schizmatycy, lipowanie, protestanci, kalwini, no i nieodstępni żydzi gromadzą się, jedni dla pobożności, inni dla zabawy, bo salina pozwala w tym dniu na zjazd do kopalni, gdzie przy obfitym bufecie muzyka w sali tańców pod ziemią przygrywa, jedynie podczas sumy pauzę większą robiąc (Marynowski, 2004, s. 35).

Do Kaczyki na odpust przybywało od kilku do kilkunastu tysięcy pielgrzymów oraz przeszło 30 księży i kleryków; a relacje dotyczące uroczystości mówią o tym, że obchodzono je „na sposób częstochowski" (Marynowski, 2004, s. 35).

W okresie II wojny światowej Kaczyka doznała licznych zniszczeń. Za cudowne wydarzenie do dnia dziesiejszego mieszkańcy wsi, którzy pamiętają

czasy wojny, uznają ocalenie kościoła, w którym uszkodzony został tylko jeden witraż – z wystrzeliwanych przez wrogie wojska pocisków żaden nie trafił w świątynię (Kłosek, 2005, s. 89). Tę sytuację tak opisywał cytowany wcześniej A. Grudnicki:

> Ks. Wochowski opowiadał mi, że kościół nie był ostrzelany z artylerii. Tylko jeden pocisk spadł bardzo blisko, tam gdzie jest fosa. Rosła tam wielka, stara lipa. Pocisk dosłownie ściął to potężne drzewo. Odłamki tego wybuchu długo można było oglądać wbite w mur kościoła. Niemcy z karabinów ostrzeliwali świątynię, bo myśleli, że na wieży jest sowiecki obserwator. Koło kościoła upadło 36 pocisków, ale żaden z nich nie wyrządził budowli większej szkody. Ks. Wochowski mówił później, że „to Matka Boska ochroniła swój kościół" (Mamulska, 2000, s. 248).

Ostatnim proboszczem w Kaczyce ze Zgromadzenia Księży Misjonarzy był ksiądz Józef Chachuła, pochodzący z Nowego Sołońca (pracował w Kaczyce w latach 1946–1967). Przez rok posługę duszpasterską w parafii pełnił ksiądz Kazimierz Kotylewicz, który został następnie przeniesiony w inne miejsce (Bujak, 2004, s. 67). Po nim pracował jeszcze tylko jeden ksiądz polskiego pochodzenia Julian Eugen Kropp (urodzony w Radowcach), a obecnie bazyliką opiekują się rumuńscy księża franciszkanie.

Okres komunistyczny w życiu kaczyckiej parafii przez wielu mieszkańców postrzegany jest jako najtragiczniejszy w historii miejscowej Polonii. Niektórzy przyczyn rozluźnienia więzi społecznych i zaniku mowy polskiej dopatrują się także w zmianach, jakie zaszły w kościele. A. Grudnicki, jeden z rozmówców A. Mamulskiej, stwierdzał:

> W 1946 roku pomarł też ks. Wochowski. Parafię objął ks. Józef Chachuła, ale ten już był pilnowany przez Securitate, bo wcześniej gdy Rumuni byli w Odessie, tam pracował. Po śmierci ks. Chachuły, na krótko nastał ksiądz diecezjalny Kazimierz Kotylewicz. Pracę bardzo mu utrudniali komuniści. Ci księża jeszcze dbali o polskość u nas. Przede wszystkim mówili po polsku. Kiedy parafię objęli księża rumuńscy, wszystko przepadło. Przez kilka lat jeszcze tolerowali stare nasze zwyczaje, modlitwę i śpiewy po polsku (Mamulska, 2000, s. 256).

Okres komunistyczny oznaczał też znaczne ograniczenia ruchu pielgrzymkowego i próby osłabienia znaczenia parafii kaczyckiej. O ile jeszcze w pierwszych latach powojennych w Kaczyce gromadzili się katolicy, grekokatolicy i wyznawcy prawosławia z Bukowiny i innych regionów Rumunii, o tyle, jak wspominał A. Grudnicki, później wszystko się zmieniło:

> Komuniści zamknęli granicę, więc nie było już pielgrzymek z Polski, Ukrainy i Besarabii. Te pielgrzymki bardzo nie podobały się władzom. Utrudniano więc ludziom dotarcie do tego ukochanego przez nich cudownego miejsca. Wprowadzili zakaz pielgrzymowania do Kaczyki. Ludzie jednak nie mieli zamiaru go przestrzegać. Milicja zatrzymywała grupy jeszcze przed wsią. Zawracali też tych, którzy przyjeżdżali pociągami. Pielgrzymi jednak nie rezygnowali. Dojeżdżali do Gura Humorului i stamtąd pieszo, przez lasy i góry szli do swojej Matki. Wtedy w lasach

więcej było ludzi niż drzew. Ale w dniu 15 sierpnia w Kaczyce były tłumy, mimo zakazów i milicyjnych akcji (Mamulska, 2000, s. 258).

W Kaczyce funkcję kryterium tożsamościowego, podobnie jak w opisywanych wcześniej Bulaju i Rudzie, spełnia przede wszystkim wyznanie. Jak zauważa jednak E. Kłosek: „Po II wojnie światowej obserwujemy zjawisko stopniowego rozluźniania norm zawiadujących grupową endogamią w wymiarze religijnym. Prowadzi to do systematycznego wzrostu liczby zawieranych małżeństw polsko-rumuńskich i polsko-ukraińskich" (Kłosek, 2005, s. 194).

W roku 1996 kościół parafialny w Kaczyce otrzymał status sanktuarium diecezjalnego, a 15 sierpnia 1997 roku, w obecności biskupa Pertru Gherghela i nuncjusza apostolskiego Janusza Bolonka, został wyniesiony do rangi sanktuarium narodowego. 14 marca 2000 roku papież Jan Paweł II nadał kaczyckiej świątyni tytuł bazyliki mniejszej (*basilica minor*). Uroczyste proklamowanie wyniesienia do rangi bazyliki odbyło się podczas uroczystości odpustowych 15 sierpnia 2000, a dokonał go legat papieski kardynał Luigi Poggi (Zielonka, 2004b, ss. 89–90).

Uroczystości odpustowe w Kaczyce gromadzą również obecnie nie tylko katolików:

> Coroczne spotkania są okazją do pogłębiania dialogu ekumenicznego między przedstawicielami różnych odłamów chrześcijaństwa. Święto Matki Bożej Zielnej jest bowiem obchodzone w tym samym dniu zarówno przez Kościół prawosławny, jak i katolicki. Dlatego też wierni rzymskokatoliccy, greckokatoliccy i prawosławni przez trzy dni jednoczą się w modlitwie do Matki Boskiej (Zielonka, 2004b, s. 94).

Msze polskie odprawiane są podczas uroczystości odpustowych; językiem liturgii w ciągu roku pozostaje rumuński.

4. Mowa Polaków w Kaczyce

4.1. Życie społeczne w Kaczyce

W związku z popularnością kopalni soli w Kaczyce – nie tylko jako miejsca pracy mieszkańców, ale także celu turystycznego – historia wsi, w porównaniu do wiedzy, jaką dysponują o swoich przodkach mieszkańcy Bulaju i Rudy, jest dość dobrze znana tutejszym Polakom. Informatorka urodzona w Kaczyce, która spędziła tutaj całe swoje życie, opowiadając o tym, co wie na temat swojej rodzinnej miejscowości, podkreśla istniejące dawniej podziały etniczne, które przejawiały się m.in. tym, że Polacy nie zawierali związków małżeńskich z Rumunami:

> Mama byḷa Ukrạinka. Pewnie dz'iadki ni mamy skont s'ie dowiedz'iec', skont s'ie oni, bo tutaj, jak s'ie powiedz'iec', jak s'ie znal'azḷa ta woda sḷono, u nas s'ie mówi

> slatina. Jak pas’li barany, bo tutaj jest jedna ws’ia Pyrteszti, bo ᵘ̯oni szli tak l’asem, bo l’as byḷ tak aż do kos’c’ioḷa, potem s’ie wyżneḷo, bo czeba byḷo wybudowac’ te kopal’nie, wyrobic’. Oni znal’az’li tutej, zmówili te l’ud’zie, gospodarze: owce nie chcom pic’ wody, som takie, jak s’ie mówi, ḷączka, u nas s’ie mówi lunczi, lunka, jak s’ie mówi, takie balty. To takie byli, takie oczka u trawy, akurˈat tam dz’ie salina jest. Bo ta droga, co je teraz, cesarska, jak s’ie mówi, od kos’c’ioḷa tak s’ie mówiḷo, cesarska droga. Cesarz kiedys’ tendy przechodz’iḷ, redżele Michaj Antˈyj, Fˈerdinand. […] To tam byḷa woda. Ony sprawili tak z góry, u te cerkwy ruski, ukraiński, bo s’ie wybudowali poteʸm i te, a potem jak przyszli czy gospodary Rumuny, z Maramˈureszu […], to wody sprawili. Jak to iszḷo tamtendy, to byḷo sḷona woda. […] Wimy, że z Bochni. A z Ukrainy nie wiemy, skąd. Z Koḷomyi. […] Poteʸm s’ie namnożyli i pobirali s’ie z kim byḷo, nie z Rumunami. Jak s’ie mówi po rumuńsku: nici un kaz ku Romyni. […] Byli chḷopcy dobre, bardzo dobre, al’e Rumuny. Tato nie pozwoliḷ, ani mama. Niech Pan Bóg broni, że nie (K-K-79-2015).

Ta sama kobieta zwraca uwagę na to, że w czasach jej dzieciństwa językami komunikacji zarówno w jej domu, jak i w wielu innych, były ukraiński i polski. Ukraińskiego uczyła ją matka, a polskiego ojciec. Takie sytuacje w Kaczyce były częste, podobnie jak małżeństwa mieszane polsko-ukraińskie. Jak zauważa E. Kłosek, wynikało to z powszechnego przekonania, że katolicyzm rzymski i grecki to „ta sama religia”, a

> ze względów religijnych społeczność Kaczyki spolaryzowana jest na dwie podstawowe grupy, co odzwierciedla się w etnicznej strukturze tutejszych rodzin. W jednej „grupie” znajdujemy rzymskokatolickich Polaków i greckokatolickich Ukraińców skoligaconych ze sobą do tego stopnia, że prawie wszystkie ich rodziny są współcześnie mieszane, bądź posiadały przodków pochodzących z obydwu stron. Drugą „grupę” tworzą liczni tu współcześnie prawosławni Rumuni, z którymi w przeszłości wyraźnie unikano zawierania małżeństw. W powszechnym użyciu mieszkańców Kaczyki funkcjonuje określenie *nasi ludzie*, odnoszące się do Polaków i Ukraińców, w odróżnieniu od prawosławnych Rumunów (Kłosek, 2005, ss. 195–197).

> Ja jak poszḷa do szkoḷy, ja nie znaḷa po rumuńsku mówic’. […] Mama byḷa grekokatoliczką, tata byḷ romanokatolik, a ja jes tyż romanokatolik, ja. A to nie ma nic do tego, my znali tak. Tato znaḷ i po niemiecku, bo to jak robiḷ szkoḷy, primara, jak s’ie mówi, z poczontku, ino sześ kl’as, tak to byḷo wtenczos. […] To zrobiḷ poteʸm liczieu w Czerniowcach. Tak że i poteʸm zrobiḷ konserwatˈor. Bardzo gḷos ḷadny miaḷ. Mój ojc’iec, no on s’ie narodz’iḷ tutaj, pewnie pradz’iady przyszli pewnie z Polski, ja wiem, z który strony Polski? Ja mys’lim, że z strony poḷudniowej, tak ja mys’lim, bo tutaj przyszli te pewnie pradz’iady, przyszli pracowac’ tutaj [w salinie]. A Pol’ska ma sól’ na poḷudniu. Wieliczka, Bochnia, z tej strony. Mój ojc’iec uczyḷ s’ie i pracowaḷ z poczontku we Wieliczce. Ja, mam i legitymacje gdz’ies’. W tys’ionc dz’iewieńc’sˈet os’iemnastym roku mój ojc’iec ma legitymacje, że byḷ sztagier, jak s’ie mówi, górnik, we Wieliczce. Stont, z Kaczyki, te co przyszli tutaj na saline, ale mḷodz’ież uczyḷo s’ie i robiḷo w Polsce, bo byḷo imperiu austro-ungˈar. Ja, mój ojc’iec tam. […] Jak przyszed z wojny, tutaj s’ie angażowaḷ na saline i on, jak s’ie mówi, on byḷ tak troszku talentˈat, on byḷ tak, uczḷ s’ie dobrze, rzez’biḷ, skulptˈa, rysowaḷ plany na to, ja mam od niego jeszcze różne i ks’ionc katolicki, byḷ ks’ionc Grabowski,

poteʸm ks’ionc Wochowski, Grabowski pierszy raz, widz’ieli, że on jes taki, on szed do kos’c’ioḷa, bo tam byᵉḷa dz’iec’i, byli… Babc’ia wydaḷa s’ie za dz’iadz’iem, miaḷa chḷopca, dz’iadz’io byḷ wdowiec, mój ojc’iec byḷ już czec’i, a tak by tak tutej w kos’c’iele byḷ ministrˡant mój ojc’iec, uczyḷ go ks’ionc grac’ na organy mego ojca, posḷaḷ go do Wieliczki, albo koḷo Wieliczki jes jedna górniczna szkoḷa. Asza, a poteʸm poszed na wojne, poteʸm przyszed z wojny, poszed nazod do Wieliczki, tam s’ie specjalizowac’, jak s’ie mówi, bo ma te legitymacje, a poteʸm jak przyszed, za czy l’ata s’ie ożeniḷ z mojom matkom. Tak, al’e ks’ionc go posḷaḷ, na jego koszta, tak, bo oni byli biedne z domu. […] Poteʸm na saline byḷ, on… a kondˡus lukrˡarile mina, majstru mineri, jak s’ie mówi, kondukatˡor. A poteʸm tam koḷo szkoḷy byli salinarne domy, poteʸm jak s’ie ożeniḷ z mojom matkom, tam poszli do tego domu […]. Taj dali wc’ionż pomagaḷ ks’iendzam, i do roboty, i w kos’c’iele, tak on byḷ… Grali na organy, taj poteʸm mali akczidˡent w kopalni. Eksplodowaḷo karbˡid w twarz, poteʸm nie mog tak dobrze rozmawiac’. Poteʸm moja matka, uczyḷ moji matki grac’ na organy, moja matka graḷa na organy i poteʸm zrobili poteʸm ten dom, a za rok narodz’iḷa s’ie ja (K-K-79-2015).

Zapamiętaną historię Kaczyki opowiedział także szczegółowo mężczyzna, który bardzo aktywnie działał w Stowarzyszeniu Polaków w Kaczyce (informator zmarł w roku 2016). W jego mowie dostrzec można interferencje nie tylko języka rumuńskiego i ukraińskiego, ale także języka ogólnopolskiego. Informator ten dość często jeździł do Polski i opiekował się Polakami odwiedzającymi Kaczykę:

No poczⁱontek Kaczika zaczeḷa tysionc siedemsˡet dziewieńdziesiont drugi rok. To piersza grupa Polaków przyszli ᵘ̯od Bochni, jakieś szpeczialisty, roztwierać tutaj kopalnie. ᵘ̯Uni jak speczialisty, nie za chleba, nie emigracje. Jak speczialisty. Przyszli dwa, pieńć rodziny, dwadzieścia osoby. I kiedy przyszli tutaj, tutaj naprzód kośc’el’e byli dużo jeziory. I te, na te jeziory byli kaczki. Dzikie kaczki. I kiedy sie pytali: dzie idziecie, idziemy do kaczki. I tak sie zostawiḷ imnie Kaczka. Nazwa Kaczika. Jest napisane i po pol’sku, i po rumuńsku. Kaczika. ᵘ̯Od tysionc ᵘ̯osimˡset dziesionty rok już byᵉḷa produkcja. Wybierali i sol’anke, parowane, i parowali i robili sól’, i wybierali kamień sol’ony. Pocziontek… no, przyszli szpeczialisty. I Cziechi, Sḷowaki, Niemcy. Tutaj żyli tak: żyli Pol’acy, byli to maj dużo, mówimy, kol’o tysionc naprzód drugi wojny światowy, Polacy, Ukraińcy, Niemcy, Rumuny i Żydy. Tutaj nie byḷ ani raz, nikt nie zabˡiḷ czḷowieka. Ten drugi rok sie staḷo, bo chory psychicznie zabiḷ jego matke, al’e to chory psychicznie. Nik nie sie… tutaj byli czⁱy domy kultury. Dom polski, dom ukraiński i sala tańczowa u kopalni. Sie pracowaḷo ciężko pirszy raz, byᵉḷo bardzo ciężko, bo nie byḷ pront, i to byᵉḷy świce ze szmalec ᵘ̯od ᵘ̯owca, i to byḷo. Prosze nie zapomnieć ten temˡat, ta kopalnia ani raz nie miaḷ wypadek. Może jes sama kopalnia na s’wiec’ie, która nie maḷa wypadek górników. […] Kopalnia byḷ dwadz’ies’c’ia dz’iewięć metrów, jest kaplica święta Warwara. Byᵉḷa budowana pod architˡekt Leon Cehak, dyrektor kopalni, który pracowaḷ tutaj u kopalni aż po pierwszy wojnie światowy, poᵘtemu poszed do Polski, wracaḷ do Polski, repatriacja byḷa. […] Kaplica jes święcona ᵘ̯od Josif Bilczewski, który byḷ święty pod papieża… robili jego święty pod papieża. […] Kaczika zagubiḷa ludzi czy razy. Kopalnia pracowaḷa, al’e sól’ byḷ caḷy czas tańszy. I co robili, bo transpˡort naprzód pierwszy wojnie sie nie byli samochody, nie byli koleja, nie byli to. I to wszysko

Fot. 83. Emilia Nawrocki, Kaczyka, 2018

z wózem. Sól', produkcja ᵘ̭od sól' ḷadowali na wózy i niesili do Dunaju. Braila, Dunˈaj. I zmienili tam na rybe, ryby kwaszone (K-M-69-2015).

Relacja ta zbieżna jest z zapisem historii Kaczyki autorstwa nieżyjącej już Heleny Cehaniuk, obecnie znajdującym się w zbiorach członków jej rodziny i udostępnionym mi w czasie prowadzonych badań. Zapis ten rozpoczyna się od fragmentu zatytułowanego „Opowiada Helena Cehaniuk, to co wi od dziatka i od ojca". Materiał inicjuje zapis: „Kaczyka miała kronikę parafialną, którą nie odnaleziono. Powstała myśl by upamiętnić obecną działalność. […] Niech więc nasi potomkowie wiedzą że mówiliśmy po polsku śpiewaliśmy polskie pieśni modliliśmy się też w języku polskim tworzyliśmy zespół taneczny by nie zapomnieć o polskich tańcach"[5]. Zapiski Heleny Cehaniuk zawierają historię Kaczyki w języku polskim i rumuńskim oraz informacje dotyczące działalności Polaków w Kaczyce po roku 1990 (do roku 1997), a także dane dotyczące jej rodziny[6].

---

[5] Pisownia oryginalna.

[6] Materiały te wymagają osobnego opracowania z uwagi na to, iż jest to język pisany (prawdopodobnie również częściowo zredagowany), niniejsza monografia dotyczy natomiast języka mówionego.

4.2. Dom i sąsiedztwo

W sferze domowej i sąsiedzkiej dominuje w Kaczyce język rumuński. Wielu informatorów zauważa, że stał się on powszechny, kiedy średnie pokolenie – czyli pokolenie ich dzieci, rozpoczęło naukę szkolną:

> A tutaj w Kaczyce, to ja sama z dziećmi rozmawiam po rumuńsku. Oni jak kilko byli w domu, tutaj do szkoḷy chodzili, to sie rozmawiaḷo z mężem tyż po polsku. Już jak poszli do szkoḷy, to tam wszysko po rumuńsku. Już nie chciaḷam sie mieszać tak. Mieli język polski, nie wiem kilko godzin. Godzine, dwie, nie wiem, na tydzień, co uczyli sie po polsku. A ja tyż w szkol'e jak byḷam, do szkoḷy chodziḷam, to to tyż tam byḷo po rumuńsku sie uczyḷo. […] Z synem rozmawiam po rumuńsku. Rozumieć rozumie, al'e ciężko bardzo. Ta moja córka tyż uczyli sie języka polskiego i bardzo dobrze, czytać czytajo, al'e my rozmawiali, jak oni mali wszysko jak i w szkol'e. Jak mówiḷ nauczyciel, wszysko po rumuńsku. Córka byḷa ta, kontˈabila, jak sie mówi, ten je indżinier, ten drugi. […] Al'e wszysko już tera po rumuńsku, nie ma z kim (K-K-87-2015).

Ta sama informatorka zauważa, że najbardziej istotna dla zachowania gwary jest jej transmisja w domu rodzinnym. Sama pamięta z dzieciństwa wielojęzyczną społeczność Kaczyki, w której zdarzało sie, że w sąsiedztwie funkcjonowały różne języki. Sposobem na radzenie sobie w takiej sytuacji była znajomość jak największej liczby kodów:

> Limba materna, niby język matki, czy jak bym sie powiedziała. Dlatego, że ono dziecko bardzo prędko sie uczy. I tutaj mieszkali… ona była Niemka, ale rozmawiaḷa i po pol'sku, po rumuńsku wiedziaḷa, al'e potem już jak miaḷa wnuka, tak przychodziḷ, tu dzieci przychodzili sie grać. Al'e po niemiecku mówili. To już nie umiaḷ ani po pol'sku, ani po rumuńsku, to już: komm, kommm, cu hauze. Sznell, sznell. Ale jo umiaḷam. Dawniej tu byli Niemcy tutaj, Pol'aki… Bo tutaj też sie po polsku rozmawiaḷo w Kaczyce (K-K-87-2015).

Informatorzy pytani o miejscowych Polaków najczęściej potrafią wskazać jedną, dwie osoby z najbliższego sąsiedztwa i najwyżej kilka z całej wsi. Twierdzą, że nie ma już „czysto polskich" rodzin w Kaczyce:

> Tak jak ja miarkuje, to są Polacy zamiszani z Rumuna… z Ukraińcami. Tak póḷ na póḷ. Rumuny, Polacy i Ukraińcy. Ukraińcy mniej są, al'e są Polacy, są. […] To jest tak. Dużo są pomiszani z Rumunami, z Ukraˈińcami. Za kos'c'ioḷem byḷa polska rodz'ina… tam jest Rumunka już synowa, starsza, potem wyżej byli, teraz jest jakas' wnuczka, ja nie wim, czy on rozmawia po pol'sku. Wydano za Rumuna by^{e}ḷa. Pote^{y}m dalej jes… a na prawo są Ukraińcy tam… […] Ja, tutaj s'ie narodz'iḷam. [Mąż] Ukrainiec. Matka byḷa Niemka, ojc'iec Pol'ak, mąż Ukrainiec i synowe Rumunki. Unia Europejska (K-K-82-2015).

Kolejny z informatorów sądzi, że znajomość języka polskiego dotyczy głównie sfery rozumienia kodu. On sam nie używa gwary w stosunkach sąsiedzkich, bo jak twierdzi, nie ma z kim rozmawiać:

Ciężko, tak może rozumiejom, a tak rozmawiać po pol'sku nie wiem. […] Dwa roki mam, jak nie rozmawiam po pol'sku nic. Już mam dwa roki, kiedy jestem na emeryture. A może mam… wnucke, jak sie mówi, w Polsce, to może z nim, jak na telefon. A nie mam z kim rozmawiać (K-M-62-2015).

Gwara, jakiej używa się w Kaczyce, uznawana jest przez samych użytkowników za specyficzny kod, łączący język polski z ukraińskim:

Czy Pol'aki, czy Rus'iny, oni s'ie uczyli jeden z drugim, jak rozmawiali, to potem s'ie zostawiała taka, jak s'ie mówi, jedno słowo, co było u nich, to s'ie nauczyli (K-K-79-2015).

Inna informatorka przyznaje, że znajomość gwary zanika głównie dlatego, że ludzie jej nie używają. Zauważa także, że częściej niż gwary polskiej używa się w stosunkach sąsiedzkich gwary ukraińskiej:

Mama była Ruska. Grekokatolik, tam na góre, mama była Ruska, tato był Polak. Tato był. […] My pozapominali, maj dużo rozmawiamy po rumuńsku. Taj nie możemy. Tam, na Słowakach[7], jak bylis'c'ie, tam s'ie mówi dobrze po polsku. [Tu] bardzo mało są Pol'acy. Je tak… ale nie umiom po pol'sku. Nie mówiom, nie mówiom po pol'sku. […] A maj dużo po rumuńsku. A po rusku tutaj s'ie gada. Po ruski. Ale nie ten ruski taki sprawiedliwy, ruski taki nie je, ani polski nie je tak jak czeba, ani ruski nie je tak. Takie cos' maj letko, tak co je…: de idesz… Unde merdż, dzie idz'iesz? De idesz? Po rusku (K-K-80-2015).

Podobnie diagnozuje sytuację mieszkanka Kaczyki, która pochodzi z Nowego Sołońca i przeniosła się tu po wyjściu za mąż w wieku 16 lat:

Już zapomniałam, bo tylko po rumuńsku, po rumuńsku. Tak to już sie zapomina.
A Polacy tu nie rozmawiają po polsku?
Ale nikt. Tu ta pani to są Pol'aki, Pol'aki z narodzenia, rodzice. Ale ona wi coś? Albo jej siostra tu jest już starsza, osimdziesiąt i dziewińć l'at już… (K-K-70-2015).

Informatorka zwraca również uwagę na to, że w mowie mieszkańców Kaczyki, inaczej niż jej zdaniem w gwarze górali bukowińskich, pojawia się dużo rumunizmów. Ona sama zna również gwarę ukraińską, ponieważ jej mąż był z pochodzenia Ukraińcem. To właśnie w konieczności używania wielu różnych kodów upatruje przyczyny obecnego stanu gwary w Kaczyce. Z jej opowieści wynika, że córka, którą nauczyła mówić gwarą górali bukowińskich, w wieku dorosłym, po zawarciu małżeństwa z Rumunem, przestała używać gwary i zapomniała jej:

Czy mowa w Kaczyce różni się od tej z Sołońca?
Ojej! To bardzo dal'eko, bardzo dal'eko jest mowa kaczycka z mowom naszom z Sołońca. A gdzie. Tu w Kaczyku jakbyś chciał z kimś rozmawiać po polsku, to…

[7] Chodzi o Polaków z Nowego Sołońca.

uśmiechaliśmy, bo jak mówili, że… idź na dwór zaprij porte. No, aby zapric furtke. Zamknąć. Zaprij porte. Dzieci my sie z nich wyśmiewali, to… takie som… taka mowa, jak sie mówi, potracona, po… pomięszana bardzo, rumuńskie, ruskie, polskie nie… pomięszane. A czemu? Ja jestem katoliczka, un je ortodˈoks. Je dziewczyna, je ortodoksa, mąż Rusnak, czy tam jaki jest. Ja jak przyszḷam tu, nie tu, bo tam siedziaḷam u teściów, tam sie rozmawiaḷo od pierszej godziny po rusku. Tak i my tu rozmawiamy. Tylko po rusku. Z kim byḷo rozmawiać po pol'sku? Nie byḷo z kim. Dzieci, bo mom dwie dziewczyny, taj czech chḷopcy. Ta dziewczynka maj piersza to byḷa, taj więcej byḷa u babki na… w Soḷońcu, na Majdanie, bo jo z Majdanu, moja mama tam mieszkaḷa, na Majdanie. No, ona wiedziaḷa po polsku. Ano zapytajcie sie jom coś, czy wie. Nie, wzion ją męż Rumun, przyszḷy dzieci, przyszḷo co tam jak, z Rumunami, w domu też tak samo, no, z kim rozmawiaj po pol'sku? Tak sie traci mowa polska. U nas i w kościele haj. Co by te dzieci? Jak oni czujom tylko język rumuński? I masz, i wszystko, wszystko, caḷy obyczaj, caḷy jest rumuński. Skąd by dzieci wiedziaḷy po polsku? (K-K-70-2015).

Wszelkie wysiłki podejmowane przez najstarsze pokolenie i ukierunkowane na transmisję gwary okazują się płonne. Gwara polska nie ma w Kaczyce żadnego prestiżu – nie jest potrzebna w komunikacji i w życiu codziennym, w którym jej funkcje całkowicie przejął język rumuński. Dzieci nie chcą się jej uczyć. Informatorka wyraźnie dostrzega różnice pomiędzy sytuacją językową we wsiach zamieszkałych przez górali bukowińskich i Kaczyką:

A czy ludzie chcieliby mszy po polsku?
Nie bardzo. Bo nikt temu nie rozumi. Ja mam wnuka. Ani nie poznajom, pani, Polske, ani bo nie byḷam, bo ni moge chodzić. Uczyć sie po polsku, mówie mu: po polsku to mu mówiem, to. Woda jak sie nazywa, jabko, gruszka, s'liwka, ogórek, dziękuję, dzień dobry. Nie chcom, bo sie śmieje jeden z drugiego. O, tak sie traci mowa polska. W Soḷońcu, Pojanie, Pleszy sie nie traci. Ale u nas w Kaczyku, to ja nie wim, czy som dzieci, ej, som, ale by dostać. Aby Polak doniós, aby daḷ. […] U nas w Kaczyku jest tak: tam ich jest hrubka, ty ciebie, ty mnie, a ci co dalej, e, nic nie wiedzom. Z tego sie wszystko traci (K-K-70-2015).

O sytuacji językowej Polaków opowiada też informatorka działająca aktywnie w Stowarzyszeniu Polaków w Kaczyce. Okazją do używania języka są spotkania w Domu Polskim przy okazji wizyt gości z Polski lub imprezy okolicznościowe. Jak jednak przyznaje, tylko ta pierwsza sytuacja skłania ludzi do mówienia po polsku. Zmiany w zakresie używania gwary polskiej w domu dostrzega bardzo wyraźnie; ona sama rozmawiała ze swoimi (już dorosłymi dziećmi) po polsku, obecnie jednak „dzieci nie chcą" uczyć się tego języka. W mowie tej informatorki dostrzec można wyraźną interferencję języka ogólnopolskiego:

A tak, sie spotykamy kiedy, ja wiem, kiedy mamy jacysz gości, jakaś delegacja, albo wiesz, teraz ostatnio to turisty przyjeżdżają tak, na przykḷad mieszkają gdzies' po hotelach […], ale chcą sie spotkać na jeden wieczór z Polakami, i dzwoniom. I my sie zbieramy, s'piewamy razem, tam dziewczynki wierszyki mówiom. […] Na sylwestra

Fot. 84. Emil Halicki, Kaczyka, 2017

sie spotykamy i imieniny kiedy mamy. Imieniny, bo dużo nas jest w tym chóru kościelnym, jeżeli chodzi o Polaków. No i każdy, kiedy tam ma swój dzień, imieniny czy co, to też robimy ciasto i do Domu Polskiego sie tam spotykamy na te imieniny. No i tyle. Kiedys' i na s'wiencone jajko było, teraz już nie, bo to mļodzież już nie ma ich. Na s'wiencone tak, teraz było w Nowym Soļońcu i no też w Suczawie, w Związku, też robili, nas wszystkich zawoļali tam. Tak bez powodu sie nie spotykamy, bo nie mamy czasu. [Kiedy ludzie się spotykają, rozmawiają] Po rumuńsku. My też w domu po rumuńsku teraz. Z mamą czasem po polsku, albo tak jak chcemy, aby nikt nie rozumiał, co mówimy [śmiech]. W kościele śpiewamy po polsku, jedne pieśń, dwa pieśni w niedziele. A tak no to nie za bardzo. […] Bo ja z moimi synami też po polsku, od kiedy sie urodzili, nie, też po polsku rozmawialis'my. Teraz już mļodzież nie chce (K-K-56-2015).

Informatorka urodzona w rodzinie polsko-niemieckiej (matka była Niemką) opowiada, że językiem prymarnym w jej rodzinie był niemiecki. Zmianę kodu w sferze domowej przyniosła II wojna światowa i sowiecka okupacja,

kiedy okazało się, że bezpieczniej jest w Kaczyce rozmawiać po polsku niż po niemiecku. Fragment poniższego wywiadu pokazuje też, że w wieloetnicznej społeczności Kaczyki liczba i rodzaj używanych kodów zależały przede wszystkim od relacji rodzinnych, ponieważ w Kaczyce z reguły ludzie znali oprócz własnego języka również języki pozostałych mniejszości:

> Po pol’ski i po niemiecku. Więcej po niemiecku, aż przyszli Moskal’e. Ja miaļa jedenas’c’ie l’at, jak przyszli tutaj Moskal’e i okupacja by^{e}ļa. Druga wojna… to by^{e}ļo w czterdziestym czwartym, tys’iąc dz’iewieńc’sˈet czterdz’iesty czwarty rok. Przyszli Moskal’e, kto rozmawiaļ po niemiecku nie… nie podobaļo s’ie to, byli l’udz’ie deportowane. I zaczynalis’my po polsku rozmawiac’. Al’e polski jenzyk ja rozumiaļam bardzo dobrze, bo moi rodz’ice miendzy sobom rozmawiali po pol’sku. Matka i ojc’iec. Tak że ja dz’iecko… a i nie rozmawiaļam. Ino po niemiecku. A wszysko rozumiaļam. Pote^{y}m zaczelis’my rozmawiac’ po pol’sku.
> *Czy mama się nauczyła polskiego, jak wyszła za mąż?*
> Tutej w Kaczyce wiedz’ieli ludz’i wiencej jenzyki. Ojc’iec wiedz’iaļ po nimiecku, mama wiedz’iaļa po pol’sku. To tak byļo. Dawno, byļ tutaj Austro-Ungaria, to w szkole uczyli s’ie i tak dz’iec’i miendzy sobom, tak że ja, ja, ja (K-K-82-2015).

Informatorkę tę zapytałam, czy czuje się bardziej Polką, czy Niemką, a może Rumunką:

> Pol’kom. Niemcy som dur. Jak s’ie mówi… limba romyne se spune dur, asza. Nie można mówic’ niemiļos’ierdz’ie, nie, moja matka byļa bardzo dobra i miļa, i tak. Al’e Niemcy troszku som tak… wie pani. Sļawiany, jak s’ie mówi, som tak wiency… Bo moja babc’ia, matka mojej matki, byļa Szwabka, z ˈArbore byļa, Niemka Niemka, ja. Wydaļa s’ie tutaj za Polaka, ale dz’iec’i po niemiecku wyrosļa. Moja matka i dwa s’iostry i jeden brat. […]. Polka czujem s’ie. Czemu? Pol’acy som taki… c’iepļy, nie wiem, jak s’ie mówi, asza, kald la suflˈet, c’iepļy dusze takie (K-K-82-2015).

Kiedy rodzina zaczęła w sferze domowej używać polskiej gwary, informatorka zaangażowała się też w życie społeczne Polaków w Kaczyce. Wspomina ten czas jako okres kultywowania tradycji i polskich obyczajów. Pamięta dobrze nauczycielkę Helenę Czechowską oraz panią Krzyżanowską, która pracowała w czasie jej młodości z młodzieżą w starym Domu Polskim (obecnie Domu Pielgrzyma):

> Życ’ie polskie byļo wc’ionż. Byli, jak s’ie mówi, sarbari, po pol’sku. Do Soļońca, jak na Sļowaki szliśmy, ja byļa jeszcze uczenica w liczieu, szlis’my ku progrˈam artistˈik, byļa tutaj jedna panna Czechowska, ona byļa garbata, ona uczyļa po polsku, tam ona mieszkaļa, na dol’e, ona umarļa już, nie mieszka. A tak, taj ona tak, przychodziļa tutaj jedna pani Krzyżanowska, byļa z Besarabii czy skond. Przychodz’iļa tutaj do Kaczyki, pote^{y}m do Aradu. Ona byļa dużo w Soļońcu, pote^{y}m w Soļońcu byļa jedna jedna pani nauczycielka Szmirch. Bardzo czymali dusze… sufletul, sufleteszte czymali. Prosze pani, przygotowalis’my, jak jak byļa mļoda… Potem, jak byļa już tutaj, ani nie s’miaļam chodz’ic’ ani do kos’c’ioļa, ani nic, pote^{y}m droga wszysko sļużbowo, ale przedtem byli, jak s’ie mówi, przedstawienie po pol’sku, wszyskie pies’ni pol’skie, co ja pamientam, te starodawne, wtenczos ja s’ie nauczyļa. Hymn

Fot. 85. Podczas rozmowy z Lidą (Leokadią) Dziubiński, Kaczyka, 2018

> po pol’sku wtenczos s’ie nauczyḷam. Tańce, nie mielis’my tańce, al’e ksionc, co Wielkanoce byḷ opḷatek s’wiencony, Pol’acy, tam do domu polskiego koḷo kos’c’ioḷa, jest inny dom polski, kasa perelinilor, tam. Potem na Boże Narodzenie opḷatek byḷ tam. Scho… adun|au, schodz’iḷy s’ie Polacy, ja, ja. Byḷo. Życ’ie duchowne polskie byḷo. Czymali Pol’acy wszyskie, jak s’ie mowi, obiczeiuri, wszyskie nasze obiczeiuri na s’wienta i to czymali aż do teraz (K-K-82-2015).

Wypowiedź kolejnej informatorki również ilustruje częstą w Kaczyce sytuację równoległego funkcjonowania różnych języków w sferze domowej. Żadna z zamieszkujących wieś mniejszości nie chciała być zdominowana przez inną, dlatego też przekazywanie języka dzieliło się z reguły (podobnie jak przynależność do kościoła rzymsko- lub greckokatolickiego) na „linię męską” i „linię żeńską”:

> Z domu. Ja. U nas byḷo tak. Tak tutaj jest w tej Kaczyce, som Pol’aki, som Rumuny, som Ukr|ainy. Mama moja byḷa Polka. Tato mój byḷ, ojciec, byḷ Ukrain|an. My, dziewcz’enta, rozmawiali po polsku. Chḷopcy mówili po rusku, jak to s’ie mówi. S’iedem, nie s’iedem bylis’my, jedenas’c’ie miaḷa, al’e po cztery l’at to zachorowali i umarli, każdy co miaḷ. Ja je ta maj maḷa. Ja. Zadna ja. Cztery córki taj czy chḷopa (K-K-75-2015).

Obecnie, jak wskazuje wielu informatorów, gwara polska zachowała się przede wszystkim w rodzinach, gdzie przekazywały ją kobiety mające polskie pochodzenie (babcie i matki). Jednakże znajomość języka najczęściej ograni-

cza się do zapamiętanych modlitw i pieśni kościelnych. Wiele osób, tak jak poniżej zacytowany mężczyzna, uważa, że pokolenie 50-, 60-latków jest ostatnim, które posiada choć szczątkową znajomość gwary:

> Tutaj mówimy sto sześdzisiont rodzin katolickich. Al’e u wszyskich rodziny katolickich jes chtoś, który ma korzenie polskie. Jeszcze sie rozmawia po polsku, tam gdzie je mama, matka jest Polska, i babcia żyje, no sie mówi Ojcze nasz, Zdrowaś Mario, dziękuje i Wierze w Boga ᵘ̯Ojca może. Tak: dzień dobry, dziękuje, takie słowa uzualne, sie uczo u szkole, jako doma sie nie rozmawia, to jes za mało. Maliśmy dziewięć studente, które studiowaļy u Polski, al’e… Skończyli studia, ale nie ļapali samal|ot do Kaczyk, ļapali samal|ot do Pariżu, do Anglii, do Londyny, do Ameriki. […] No mówimy, te po sześdziesiont lat jeszcze, te koļo pieńdziesiont lat, to rozumio wszysko, ale tak urwiom, nie tak kur|ent (K-M-69-2015).

Liczba Polaków posługujących się gwarą jest niewielka i stale maleje:

> Tak prawdziwy Polaki, prawdziwy, no to, ja wiem, okoļo czterdzieści. Który jeszcze mówiom. I może ani czterdzieści nie ma, nie? Może kole czterdzieści. Które sie przyznajom (K-K-56-2015).

Jednym z najmłodszych informatorów, z którym udało mi się przeprowadzić rozmowę po polsku, jest mężczyzna pochodzący z polskiej rodziny. Gwara była dla niego językiem prymarnym, ponieważ wychowała go babcia Polka. W szkole uczył się języka polskiego (zarówno w podstawowej, jak i w średniej). Obecnie działa aktywnie w Stowarzyszeniu Polaków w Kaczyce i często spotyka się z turystami z Polski. W jego mowie dostrzec można znaczącą interferencję gwary i języka ogólnopolskiego. On sam uważa, że mowa, którą posługiwały się obie jego babcie, była „starodawna” i pełna błędów. Jego żona ma polskie pochodzenie, choć nie mówi po polsku. Informator deklaruje, że znajomość języka polskiego przekaże swojemu synowi. Jest to jedyny taki przypadek świadomej deklaracji transmisji języka odnotowany przeze mnie w Kaczyce. W przypadku tego informatora nie jest to już jednak gwara, a język ogólnopolski:

> Nauczyłem sie pierszy raz w domu z babciom. Ale była taka gwara, nie… lepsza niż w Nowym Sołońcu, no lepsza. Lepsza polska. I potem jak w szkole to mi bardzo łatwiej sie nauczyć polskiego, takiej… gramatykalny, nie, no, tak jak rozmawiam, bo nie rozmawiam na pewno, akcent coś, nie… nie jes taki dobry. Ale i potem w liceum tam raz w tygodnie były tam jaki kurs języka polskiego i też byłem, ale to najlepiej od kiedy pracuje, to cały czas kontakt z Polakami, jak sie rozmawia, to jak jedno słowo go zapomniem, to jakoś nie, dookoła i też dojde do niego.
> *Czyli w szkole podstawowej też się polskiego uczyłeś?*
> Tak, tak, tak. Od piontej klasy.
> *Do ósmej?*
> Tak. Ale z babciom… jak babcia już zmarła, to też po polsku rozmawiałem cały czas z nią. No i teraz moi rodzice, moja mama, bo już ojciec nie ma, to też ma zakaz, żeby z [synem] po polsku rozmawiała. Tak, i rozmawia.

Czyli uczysz swojego syna?
Ja jak jestem z żonom, to rozmawiam z nim po rumuńsku.
Bo żona jest Rumunką?
Nie jest Rumunką, jest Polką, ona była olimpijczykom w języka polskiego w szkoły podstawowej, ale nie rozmawiała, ona nie rozmawiała wcale i ona wszysko rozumie, ciężko, i ona jes taka, jak to sie mówi, czyli nie jes człowiek, który żeby spróbował. No ja nic nie mówie, bo jak mówie źle. Mów! Bo jak rozmawiam po angielsku, to mi bardzo ciężko, bo cały czas słowo mi po polsku przyjdzie w głowie, nie? I mówie po polsku, rozmawiam tak, i pomieszany angielski z polskim. Bo lepiej znam polskiego i… i tak jes, nie? I ona nie chce. I jak jestem z żonom, to rozmawiam z nim po rumuńsku, jak jestem z babciom czy z mamom, to rozmawiam po polsku, i ja też.
Zdarza się czasami, że nie wiesz, co mówi babcia? Używa takich słów, których ty nie znasz?
Nie, nie. Bo no, tam co mówi, czy mówi po ukraińsku, czy jak nie mówi po pół rumuński, pół polski, nie? Tam, jak to sie mówi, końcówka polska tylko, nie, czy końcówka rumuńska. Bo tak jak jest i tutaj w szkole. Mają taki ten pomieszany ten język.
Ilu młodych ludzi, w twoim wieku, zna tutaj język polski?
Hm. No tam z pięć-sześ są, które zrozumieją, ale mówić to… nie ma. Kto poszed do studii, studiował w Polski, sie zostawił, czy w Polski, czy z Polski poszed do Londynu, czy tam gdzieś za granicę pracować.
A wiesz, ilu Polaków jest w Kaczyce?
Nie wiem, tak by było na papierów, to osiemdziesiont, sto rodzin, ale dzie tam była mamka Polkom, to jeszcze tam ten język polski, jeszcze tam się, no jakoś sie obrócił, ale dzie ojciec to był Polakiem i żona Rumunka, to sie gubiło wcale, nie? Czy oni są, mają korzenie, ale nie… nie sie zajmujom z Domu Polskim, czyli zapominajom to wszyscy ludzie, nie? Ciężko. […] Każdy ma swojom prace i no tak, tak som czasy, że szybko, szybko i już ludzie nie trzymają na tradicji i cały czas człowiek chodzi za wynalazek, za… no, ide tam, ale po co? No idziesz, zobaczysz, jak tańcowajom, jak śpiewajom. A, to nie dla mnie. Wiesz, i tak sie gubi to wszysko. I przykro. Kasy nie ma. Bo cały czas to jes ten problem, bo nie ma kasy (K-M-31-2017).

Przywoływaną przez wielu informatorów sytuację, w której miejscowi Polacy rozumieją język polski, ale „zapomnieli" posługiwać się nim w mowie (czyli wystąpiło zjawisko atrycji), ilustruje poniższy dialog, kiedy w czasie rozmowy z informatorem włączyła się do niej jego córka, mieszkająca w sąsiedztwie i mająca męża Rumuna:

R1: No gadaj, gadaj z niou.
No ale pani po polsku rozumie?
R2: Rozumiem…
R1: Co zapomniali Polaki.
R2: Ja, rozumiem, rozumiem, nu worbi[8].
A chodziła pani do polskiej szkoły?
R2: Nie…

---

[8] Nie rozmawiam.

Fot. 86. W domu Eugenii i Emila Zakrzewskich, Kaczyka, 2019

Nie… Nie uczyła się pani polskiego?
R2: Nie… Copiii mei spun szi nepota invace… Inceledże[9].
R1: A tera uczo tutej, ale kiedy by^{e}ł̦ Czauszesku, to nie uczyli s'ie…
Nie uczyli się… A, bo pani… w którym roku się pani urodziła?
R2: Czinzeczi szi opt[10].
W pięćdziesiątym ósmym? To ten najgorszy czas, że nie wolno było się w ogóle po polsku uczyć?
R2: Ja, ja, nu jera… nu awiai woje se wobeszti. Cze wrej se spui…?[11]
R1: Nie by^{e}ł̦o.
R2: Dar kopii sztiu bine…[12]
Teraz dzieci się uczą, tak?
R1: Ja…
R2: Szi nepocika mia, szi spune nepocika[13].
R1: Ta… jak s'ie nazywa, Liza, ona u s'iódmy klasy…
R2: S'ie nazywa… jak se zicze la… kum se zicze la nepota? Nu sztiu…[14]
R1: Nie wim, jak s'ie mówi na… brat^{l}anica potem je, jak ona…

[9] Moje dzieci mówią i wnuczka się uczy… Rozumie.
[10] W pięćdziesiątym ósmym.
[11] Tak, tak, nie było… nie wolno było rozmawiać. Co chcesz powiedzieć?
[12] Ale dzieci znają dobrze…
[13] I wnuczka, i moja wnuczka mówi.
[14] Jak się mówi… jak się mówi wnuczka? Nie wiem…

R2: Da, jak ona… Nimik nu sztiu[15].
R1: Ji dz'iwka ma dz'iewczyne, jak s'ie mówi?
Wnuczka, wnuczka.
R2: [śmieje się] A, unuczka…
Wnuczka.
R2: Ja.
R1: I tak s'ie mówi?
Tak się mówi.
R1: A brataniec, tak mów…
Bratanek, mówi się tak po polsku też.
R1: Tyż brataniec.
Bo u was się mówi „nepoata" i na wnuczkę, i na bratanicę.
R2: Ja, ja.
R1: Ale nepota, una je ta druga nepota, al'e je dz'iewczyna od…
Wnuczka. Od córki dziecko…
R2: Ja. Kopii au awut profesoare poloneze…[16] (R1: K-M-83-2017, R2: K-K-59-2017).

4.3. Nauczanie języka polskiego a gwara

Nauka szkolna dla wielu informatorów z Kaczyki oznaczała pierwszy kontakt z oficjalnym językiem rumuńskim. Dla wielu z nich, tak jak w przypadku cytowanej poniżej informatorki, oznaczała trudne przeżycia, łącznie z piętnowaniem przez rumuńskich kolegów. W tego typu doświadczeniach upatrywać można braku pokoleniowej transmisji języka:

U szkol'e. Byļam w szkol'e cztery l'at. Ja… taj romawiaļa ino po polsku matka z nami. Ja nie znaļa jedno sļowo rumuński. Nie mogļam język na rumuński. Taj co maļy, biļy mnie i dz'iec'i, i kol'egi. Bo to ni mogļam rozmawiac', c'iężko. C'iężko, bardzo c'iężko. U piąta kl'asa byļa u mnie, a po^{u}temu troszku, po troszku, po troszku. I mówiļam tak, niech pani s'ie nie gniewa: jak bende życ', tak bede miaļa dz'iec'i, nie że… nauczem język pol'ski, al'e by rozmawiali po rumuńsku dobrze. Bo ja, co pacyli ja, to nie pacy nicht. No ni mogļam, ni mogļam. By byli jeszcze czys'c'i Pol'aki tutej. Rozm^{l}awiali. A tak co, Rumuny, Rumuny, dz'ie… no pomiszane. Pomiszane. […] Nie je czysta żywa Polska. Bo ja pani mam tel'ewizor, to ja poļoże na polski. To ja wysļucham mszy s'wientej (K-K-75-2015).

Z relacji niektórych informatorów wynika, że nauka polskiego w szkole była dla nich często dodatkowym obowiązkiem w życiu codziennym, od którego chętnie się uchylali:

U szkole byļa jedna godz'ina. Byļa jedna pani Czochoska. Ale my uc'iekali. My nie uczyli… Ja mówiem po prawde. Byļa jedna godz'ina po polsku, jakem byļa u pierszej, u drugiej, aż do czwartej kl'asy, to byļa jedna godz'ina po polsku, tak jak i tera

[15] Nic nie wiem.
[16] Tak, dzieci miały polską nauczycielkę…

jes, tyż teraz je po jedny godz’inie po polsku. Al’e nie chcom dz’iec’i s’ie uczyć, uc’iekajo. To ja robiļa (K-K-80-2015).

Jedna z informatorek, cytowana już wcześniej kobieta pochodząca z rodziny polsko-niemieckiej, nigdy nie uczyła się polskiego w szkole; umiejętność tę nabyła, czytając modlitewniki i asystując matce, która była organistką w kościele. Po zmianie języka domowego z niemieckiego na polski zaczęła jednak chętnie brać udział w zajęciach organizowanych przez miejscową społeczność polską. Losy jej życia potoczyły się tak, że w pewnym okresie swojej nauczycielskiej kariery zawodowej sama uczyła języka polskiego w szkole w Kaczyce:

Nie, nigdy nie uczyļam s’ie polski jenzyk w szkol’e. Tak, tak miaļam, moja kl’asa, gdz’ie ja chodz’iļa do szkoļy… Byli godz’iny. Moi brac’ia, dwa starszy brac’ia uczyli s’ie pol’ski jenzyk. Byli… al’e ja nigdy nie uczyļa s’ie jakos’ tak, tak miaļam… moja kl’asa nie uczylis’my s’ie po pol’sku. Ja po pol’sku umiem od ks’ionżeczki od modlitwy, bo moja matka graļa na organy, a mus’iaļa tam stac’ koļo nij, bo o tak byļo, s’piwalis’my po pol’sku, modlilis’my s’ie i tak uczyļam s’ie czytac’ po pol’sku. Od ks’ionżeczki od modlitwy. A jak uczyļam s’ie czytac’, to uczyļam s’ie pisac’, bo to ļac’inski som te… ja. […] Pol’ski jenzyk s’ie zagubiļ w Kaczyce temu, że wiency po rumuńsku w szkol’e dz’iec’i rozmawiajom. I w kos’c’iele zaczeļo s’ie wiency po rumuńsku. Jak byli ks’ienża z Polski, potem przyszli rumuńskie ks’ienża, no, bardzo dobrze, oni nie umieli inny język. Tak jak w kos’c’iele zaczeļo s’ie po rumuńsku s’piewac’ taj modlic’, to już wszysko… polski język byļ zniżony. Al’e po rewolucji znów s’iem podniós, bo profesory pol’skiego jenzyka przyszli. […] Wļas’nie te mļodz’i dopiero po rewolucji, teraz jak przyszli Polacy, profesory z Polski i zaczoļ s’ie polski jenzyk. Pol’ski jenzyk byļ i dawno w szkol’e, bo ja pamientam… ja tutej uczyļa w szkol’e czydz’ies’c’i szes’c’ l’at, to rok czy dwa byli godz’iny polskiego jenzyka, to dyrektor – to byļy komunisty – dyrektor mówiļ, bym miaļam dwa godz’iny po pol’sku, al’e co ja mogļam uczyc’ dz’ieci. Ja wiedz’iaļa pol’ski jenzyk od czytania, czytania, pisania, nie wiedz’iaļam ani gramatyki, taj byli kl’asy druga, czec’ia i czwarta, no abeczedˈar, abc, to wiedz’iaļam i tak nauczyļam, jak i mogļam, rok czy dwa, uczyļa ja. Al’e ja nie miaļa przygotowania do tego. […] Ja skończyļa cztery l’ata w Gura Humorulˈui Liczeu Pedagodżik. W tys’ionc dz’iewieńc’set pindz’ies’iontym drugim roku. Wtenczas byļo brak profesorów. Dz’iec’iów… bo piersza, druga, czec’ia, czwarta mieli nauczyc’iela, piąta, szósta, s’iódma, potem ósma to byli już profesory. To by^{e}ļo brak. Taj pokļadli mnie ruski jenzyk uczyc’. Ja ruski jenzyk wiedz’iaļam z szkoļy, nie z domu tutaj, nie miaļam jak. Al’e ruski jenzyk podobny do ukraińskiego i do polskiego, bo to je limbii slawone, nu? Nu je latina. I uczyļam tutej dz’iec’i po rosyjsku. Dz’ies’ienc’ l’at, pietnas’c’ie l’at. Potem ruski jenzyk, jak s’ie mówi, maļo godz’iny byli, potem mus’iaļam tych wielkich różnie: istorii, geografii, rumuński, rumuński mój mąż miaļ. I matematyki uczyļam, tych większych, ja. A potem nie zostawiļam s’ie tam, potem poszļam do szkoļy… Miaļam i przedszkole też. Bo nie byļo miejsce, Byļo to: gradinica, szkola primare, gimnazju. No. Od gimnazju poszļam, byļam i w gradinicy uczyļam, pienc’, szes’c’ l’at, a potem, ostatni roki przed pensji s’iedem l’at uczyļam unu – patru, to, co ja byļam przygotowana dopiero. Ostatnie l’ata. To czydz’ies’c’i szes’c’ minus s’iedem, to dwadz’ies’c’ia

Fot. 87. Ręcznie wykonany futerał na dokumenty, pamiątka rodzinna Franciszki Dziurkowski, Kaczyka, 2017

> dz’iewienc’ l’at to nie byłam przygotowana na to, ja. Al’e mus’ielis’my s’ie… trebuia se ne deskurkem (K-K-82-2015).

Inna informatorka, wywodząca się z rodziny polskiej, wspomina okres nauki szkolnej jako jeden z najlepszych w swoim życiu. Wyszła za mąż w wieku 17 lat i wtedy też skończyły się jej kontakty z Polakami aktywnie działającymi w Kaczyce na niwie kulturalnej. W swojej relacji opisuje także wielojęzyczny charakter kaczyckiej społeczności:

> I ᵘ̯ojc’iec i mama pol’ska, męż był̦ Ukrainiec. Też stont tu, al’e po ukraińsku gadał̦, mówił̦. Mówił̦ i po pol’sku, bo poteʸm ze mnom nauczył̦ s’ie maj. […] I som, co znajo i po niemniecku, i znajo i angielsku, teraz jak ta szkoł̦a uczysz, uczo s’ie tyż. I my też s’ie uczyli po pᵘ̯ol’sku, mielimy teʸż po pᵘ̯ol’sku. Żes’my tieˡatr grali po pol’sku. W Kaczyce gralis’my. Przyszł̦a był̦a z Pᵘ̯olski pani Krzyżanowska, jedna kobita, sta-

> ra, nauczyc'ielka, stara, starsza już byḷa sarako. Taj uczyḷa nas tieater grac'. Taj gralis'my tieater. Byḷam mḷoda, no mniaḷam szesnas'c'ie lat. Po^{u}temu za rok od s'iedemnas'c'ie mama mnie daḷa za mąż, taj gata. Bojaḷa s'ie mnie maj czymac'. A ja tak l'ubiaḷa te tieatry, byḷy bardzo ḷadnie. […] Jest jeden dom pol'ski. Tak s'ie mówi, dawniej s'ie mówiḷo dom polski, jest jedna czytalnia, taka wiel'ka. […] Dawni to robili sie serbaria, ja, przestawienie, ja, sarbaria, po rumuńsku, bo my tutej z tymi Rumunami, to robili s'ie przestawienie (K-K-79-2015).

Obecną sytuację szkolną opisuje jedna z młodszych informatorek. Zauważa ona, że w najmłodszym pokoleniu nauka języka polskiego przypomina naukę języka obcego, ponieważ dzieci uczestniczące w zajęciach nie znają mowy polskiej. W wywiadzie wspomniała także, że z jej wiedzy wynika, iż spośród grupy uczniów przychodzących na lekcje języka polskiego ani jedno nie ma polskiego pochodzenia. Sądzi, że motywacją, skłaniającą do nauki języka, są spodziewane profity (wyjazdy na konkursy organizowane przez Związek Polaków w Suczawie oraz na kolonie do Polski):

> Jest, jest, ale to, co się uczą w szkole, nie wystarcza. Teraz już nie. Szesnaście dzieci teraz są. Nie ma dzieci. […] Dzieci rozumieją, ale nie mogą rozmawiać. Bierzom udział w konkursach, które Związek organizuje, i na tym sie kończy. […] Ale to jeszcze dobrze w tych wioskach wygląda niż tu u nas. Tu u nas już tragedia z tym polskim. Ale co zrobimy. […] Kiedy sie tak coś organizuje, wszyscy by chcieli, wiesz, być Polakami, i by chcieli, wiesz, jechać do Polski, ale jak nie chcą rozmawiać. […] Ten język polski sie… zniknie (K-K-56-2017).

4.4. Języki w liturgii

Obecnie msze święte w kościele w Kaczyce odprawiane są po rumuńsku. Działa w nim chór, którego członkowie mają w swoim repertuarze również polskie pieśni religijne, śpiewane najczęściej w czasie świąt i uroczystości. Jak wpominają informatorzy, zastępowanie w liturgii języka polskiego przez język rumuński było wieloetapowe. Wiązało się z tym, że posługę kapłańską przestali sprawować księża z Polski, ale przyczyną było też to, iż sami parafianie nie chcieli mszy po polsku, ponieważ coraz mniej osób rozumiało ten język:

> Byḷ ksiądz Chachuḷa i jak umar ksiądz Chachuḷa, pote^{y}m przyszed ksiądz Kotylewicz, już od tego czasu nie byḷo Pol'aków. Pote^{y}m przyszed ksiądz z Polski, al'e nie miaḷ co tutaj robić, byḷ ksiądz Jacek, byḷ tutaj, też wszysko po rumuńsku, oni nie rozumieli po pol'sku. Kazanie… a dawni po ḷacinie sie odmawiaḷo, już pote^{y}m jak przyszed ksiądz Duma po księdzu Chachuḷa, on czterdzieści lata tutaj byḷ, po pol'sku sie odprawiaḷo, już jak on przyszed, to zaczeli po rumuńsku, al'e tyż miaḷ po polsku, ale tyż wzioḷ te wypisaḷ te książeczki, msze święte, bo to jak sie wszystko przerobiḷo tak, bo dawni byḷo tak, a teraz jes inaczy… (K-K-87-2015).

Inna informatorka stwierdza, że Polacy po polsku odmawiają tylko główne modlitwy, takie jak „Ojcze nasz". Z jej relacji wynika, że w społeczności

wielowyznaniowej różnice językowe w świadomości mieszkańców Kaczyki nie są zbyt istotne:

> Maj mówimy „Ojcze nasz", maj modlimy s'ie. Maj mówio jedne dekade do różańca tyż po polsku, maj mówio, maj mówio, ja. […] Je czy kos'c'ioļy. Czy gatunki ludz'iów. Caļa ws'i… s'iedem set do kupy ludz'iów wszyski. Dwa sto Polaków je, dwa sto rumuński. Maj dużo par ka rumuński, bedz'ie czysta, dwa sto Polacy, czy sto ortodokszi, Rumuny, a sto i szos jest te… Rus'iny, jak my mówimy. […] Taj czy kos'c'ioļy. Ludz'ie bardzo porządne wszyskie. Nie ma co mówic'. Fajno, nie narykajo s'ie, nie nazywajo s'ie, nic. Strasznie fajno. Ja tut mam sąs'iada, sąs'iada. […] Ja mys'lem temu, co je te czy religie, ks'iendzy, dużo dobre s'ie jednajo ks'iendzy. […] Ksiądz Parcak nie chc'iaļ „kasatorije mixte", co możom s'ie brac' Woļochy z Polakami, z Rus'inami, to un to nie chc'iaļ, kiedy czeba i tak. I za Rumuny, i za Rusy, jak kto mog, ja. Taj miaļa szczęs'ci'e, bo je Pol'ka ji niwistka, jak s'ie mówi i ten, obydwa Polacy (K-K-80-2015).

Ta sama informatorka zauważa jednak zmiany w życiu religijnym. Ludzie nie chodzą do kościoła tak często jak niegdyś, ona sama spotyka na nabożeństwach tylko starszych mieszkańców, nie więcej niż dwadzieścia osób na majówkach czy różańcu. Modlitwy w dni powszednie odmawiane są po rumuńsku:

> U niedz'ieli przychodzą maj dużo. U niedz'iele przychodzą, je peļny kos'c'ióļ, al'e u dz'ień roboty taki, nie przychodzo ludz'ie do kos'c'ioļa. Teraz u maju… aż do oktobra, nie wiem, jak s'ie mówi oktobre po pol'sku… paz'dz'iernik. To co jes co sobote do Matki Boski. Teraz czy–sztery roki to tak przychodz'ili autokary, maszyny, ludz'i… Albo maj c'iężko, albo ni ma, albo ni ma wiary, tak mówili mnie, tam ja poszļa na kruczia drumuluj, Sļowak jeden tam, to mówiļ, że od kiedy pus'c'ili, że wolno wiary, to tam na Sļowakach sztasznie chodz'ili ludz'ie do kośc'ioļa. Maj maļo chodzo, nie wiem czemu. […] Co wieczora mamy. U z'imie czwarta godz'ina, potemu jak ros'nie dz'ień, o piąty, o szósty, a tera u s'iódmy. […] Ino po rumuńsku, wszyski (K-K-80-2015).

W wielu wypowiedziach pojawia się wątek, który prezentuje fragment wywiadu zacytowany poniżej – jeśli Polacy przestają posługiwać się językiem polskim, zapominają nawet słów modlitw:

> Rodz'ice nauczyli. I modlitwy, i wim i po pol'sku, i wim i po rumuńsku, wim. I uczyļa i ja moich dz'iec'iów. Wic'ie, że zapomnieli? Zapomnieli modlitwe polskie. Dali s'ie na rumuński, a po^u^temu dali na ks'iędzów też rumuńskich, bos'my mali polskiego ks'iędza. Taj dali nam ks'iędzów tez rumuńskich. Pan Bóg s'więty wi. Kto maj bedz'ie odmawiaļ język polski. Moja córka ma… byļ w Polsce… syna ma. Już ma sļużbe on, już wyszed z fakultate, robiļ tyż, liczieu, taj fakultate robiļ w Polski (K-K-79-2015).

W języku polskim nie są odprawiane tradycyjne nabożeństwa, takie jak droga krzyżowa. Z relacji informatorów wynika, że dawne tradycje znikają, ponieważ nie ma lokalnych liderów, którzy chcieliby je kontynuować:

Fot. 88. Stacja różańca przy drodze w Kaczyce, 2015

> S’ie nie je takiej. U was so tak. No. Taj pos’c’imy też, taj na drogi krzyżowe chodz’imy, taj jużes’my zaszli o post, taj, w s’rode, taj w piontek, taj w niedz’iele naprzód sumy pół̦ godz’iny, o jedenastej jes suma, a o dz’ies’iontej i po̦łowe zaczyna droga krzyżowa, czszy razy na tydz’ień.
> *I po polsku macie tę drogę krzyżową, czy…?*
> Nie, bo, bo ksiendzy nie rozumiom. Ja, jak by̦ła pani Rokita, tutaj profesorka, to odmawia̦ła drogi krzyżowe po polsku. Ja nie wim, czy wic’ie jo, ona z Polski. [Córka] wam opowi… (K-K-79-2015).

O używaniu języka polskiego w sferze religijnej jako dominującego część informatorów słyszała tylko z opowieści. Jak zauważa jedna z kobiet, wyznanie w Kaczyce było jednak równie płynne jak tożsamość narodowa: Polakiem był ten, kto należał do Kościoła katolickiego; jeśli z jakichkolwiek powodów zmieniał wyznanie, automatycznie stawał się „kimś innym”: Ukraińcem lub Rumunem. W jej przypadku zaszła sytuacja podobna do sytuacji w wielu rodzinach kaczyckich – w przypadku małżeństwa mieszanego rodzice z reguły

Fot. 89. Cerkiew prawosławna w Kaczyce, 2015

„dzielili się” dziećmi: chłopcy byli chrzczeni w kościele, do którego chodził ojciec, a dziewczęta w kościele matki. Nie przeszkadzało to w wieku dorosłym w zmianie wyznania:

> Moja matka opowiadaḷa jeszcze: rozmawiali bardzo ḷadnie po pol’sku. A tam ten bok takie miszane Ukraińcy z Rumˡunami, cos’ s’iem… kontradikcje z ks’iendzem katolickim. Taj poszli do greckokatolickiego kos’c’ioḷa, chrzc’ili dz’iec’i tam. A u nas tak jest: jak jestes’ greckokatolicki, to mus’isz byc’ Ukrainiec, jak jestes’ tutaj, mus’isz byc’ Pol’ak. Nie że jak chcesz byc’ tutaj, mus’isz byc’ ortodˡoks. A i są i ortodoksy, są i katolicki, co chodzo i tam do kos’c’ioḷa, i tam. Al’e tak byḷa, taj tak narodz’ili s’ie dz’iec’i, tak chrzc’ili po ukraińsku, greckokatolicki, ja. Al’e ukraiński byḷ, ja. A poteʸm moi chḷopcy chrzciḷam u grekokatolickim, chḷopcy byli za ojcem, al’e… al’e ten starszy umar w Kympulung, teʸż katolicko go pochowaḷam, teraz u dz’ies’ińc’ l’at, a ten drugi syn w Suczawie, tak, to religia grekokatolika jera… kum se spune, nu jera de komuniszti, sztic’i, tam w Suczawie nie byḷo, teraz w katolickim w Suczawie (K-K-82-2015).

Wpływ prawosławnej kultury rumuńskiej można zauważyć w Kaczyce w obszarze obyczajów. Najbardziej widoczny jest w zwyczajach pogrzebowych. Podobnie jak w Bulaju i Rudzie odbywa się tu czuwanie przy zmarłym (jest to tak zwany łubek/lubek) (por. Feleszko, 2003, s. 130; Kłosek, 2005, ss. 312–313; Pokrzyńska, 2017, s. 123), zaś coraz popularniejszy staje się też

powszechny w kulturze rumuńskiej zwyczaj zapraszania wszystkich żałobników na stypę oraz częstowania jedzeniem ludzi obecnych na mszach za duszę zmarłego, czyli tzw. pomana (rum. *pomană*) (por. Feleszko, 2003, s. 170). O obrzędach pogrzebowych opowiada jeden z informatorów, wskazując jednocześnie na dostrzegane różnice pomiędzy pogrzebem prawosławnym i katolickim w Kaczyce:

Jak to jest, jak tu człowiek umiera tutaj, w Kaczyce. To robi się łubek jeszcze, czy nie?
Ļubek? No a jak.
A jak to wygląda? Bo inaczej wygląda niż w Polsce… i bym chciała wiedzieć, jak jest.
Tera nie je tutaj jak by^{e}ļo dawno.
A jak było dawno? To niech mi pan powie, jak było, jak pan pamięta…
By^{e}ļo dawno, by^{e}ļy durne tak jak capy dawno. […] Jak ko… je umarļy, je na stole, nie? […] Jak ty idz'iesz na ļubek, to te przychodz'ili chļopcy taj to, grali karty.
W karty grali?
Ja.
Przy tym umartym?
Umarty! Tamte pļaczom, a te grajo karty. To by^{e}ļo cos' dobre?
No… chyba nie.
A teraz… A na ļubku s'iedz'iali. By^{e}li ludz'ie, co takie soms'iady, co przychodz'ili, taj sedzali u dwanasty godz'iny, taj spiewali Anioļ Pański.
Ale to w każdym dniu, tak?
Wszyskie czszy dni, u nas czszy dni, a u wos kilko s'ie czszyma c'iaļo?
No też trzy dni…
Czszy dni s'ie przychodz'i na ļubek. Taj s'piwa po^{u}temu Anioļ Pański, tak to, o dwunasty godz'inie. A tera nie je tak. Tera s'piwajo Anioļ Pański, przychodz'i ks'iądz, jak nie te… maj dobre z ks'iędzem, wisz, taj przych^{u}odzi z… korem, wisz? Taj s'piwa tobie to, taj, przychodz'i, siedz'i troche u chaļupy, taj ido. Nie je tak, by s'iedz'iały po czszy godz'iny u chaļupy.
Uhm. A zmarły… zmarłego się trzyma na stole? Na stole leży, tak? […]
Ja. Tak wysoko na stóļ, na stole, wiele jes stóļ za wysoki. Taj kļadz'iesz dwa stoļy, taj kļadniesz trunwe na stóļ, nie? A umarļy je tam… a je tera, co jak ty umrzesz, to już nie cz^{i}eba tobie, by robili te, inżkcje, bys' nie napuchaļa, je ta… zim… Kļadnie taki kapak z'imny na to, na c'ie, ale to nie je dobre. Jak przychodzo ludz'ie, co widzo: kap^{l}ak, już pokļadnienty. […] Ale możesz brac' kap^{l}ak, het, taj i do ludz', i u nocy, wisz, u dwanasty, kļadniesz ty^{e}n kap^{l}ak, wisz… […] Czszyma z'imno, tak jak fridżid^{l}er, ta jak konczielat^{l}or. Wisz?
Tak, tak, tak. Uhm. No a jak… a teraz jak jest, jak jest zmarły w domu, to już tak nie przychodzą i już nie ma tak, że w karty grają czy coś…?
Nie… To by^{e}ļo takie durne nie, capy, u dawno byļy, jak s'ie mówi, mówi Woļoch: napujaty l'udz'i, nie by^{e}ļi kulturny, nie mali kultury, jak: jeden pļacz^{i}e, a ty grasz w karty…
No… niedobrze.
Nie je fajno. Po^{u}temu wiency to nie by^{e}ļo… A tera ino przychodzo na… A u Woļochów tyż tak, u Rumunów, to przychodzo do chaļupy, taj nie s'iedzo, taj przychodzo, taj dajo piniendzy… Tam nie dajo u was piniendzy?
Nie.
Tam na… Tam dz'ie s'ie umarļy je?
To dają pieniądze?

Ja.
A Polacy też tak robią?
Tyż, wszyskie dajo.
Dają? Dają pieniądze.
Dawno nie dawali Polacy. A tera… Polacy s’ie zebrali za Rumunami…
A gdzie te pieniądze dają, do trunwy…?
Nie. Do trunwy, al’e tutej, na… na brzuch kļado.
[…] *A niech mi pan powie, jak już jest po pogrzebie, to też się robi taką pomynę po czterdziestu dniach? Tak? Robi się też u Polaków tutaj w Kaczyce?*
A u was tyż?
Nie, u nas się tylko mszę odprawia za umarłego.
A jak nies’iesz umartego na cwentarz, a po^{u}temu co daje dla ludz’iów? Tak, nie daje nic, jak jes cos’ tak za dusze?
Nie, to się tylko zabiera… rodzina idzie na stypę gdzieś do restauracji albo do domu na taki obiad i idą wszyscy.
Ino familia?
Tak.
A dawno i tak byļo tutaj. Familia ino przychodz’iļa do domu, taj, tam by^{e}ļ stóļ jeden, maj dļugi to, familia tam jadļa, piļa, tam $^{u̯}$o. A tera inacy robio.
Jak?
Ido do resteurantu. Taj przychodzo po sto… wiele ilo ludz’i masz, i sto ludz’i.
Wszyscy idą…?
Wszyskie ido do resteurantu. To Rumuny, za Rumuny s’ie brali i nasze. Ale Rumuny jeszcze majo jedne, co dajo i koļaki.
Uhm. W prezencie.
Ja. Daje koļak taki $^{u̯}$o, to je pienc’ lei, tak jak ta… piendz’ies’iont lei za stare, taki koļak wielki, taj kļadnie też jeden, co obc’irasz…
Ręcznik.
Taki ręcznik.
O! To drogie takie…
Ja. To jak ma czszy sto ludz’iów, to ma czszy sto koļaki robi.
Ojejku…!
Ja. To daj czszy sto koļaków. Z tym… to kosztuje wiency, dużo, Rumunów. Nasze nie dajo.
A potem, po pogrzebie po czterdziestu dniach się znowu robi…?
Znowu, restor^{l}ant.
Znowu? I Polacy też to znowu robią?
Ja.
No to się od Rumunów nauczyli, tak? Takiego zwyczaju.
Ja.
A potem się po pół roku znowu robi? Czy po roku?
Roku robio, aż do s’iedem, dz’ies’ienc’ l’at. Wiel’e masz, sto l’at.
Naprawdę?
Furt robio. Maj dajo i koļo kos’c’ioļa. Maj dajo po… jedne tartine wisz, takie, c’iasteczka… taj, co maj dajo…
Czyli już nie zapraszają do restauracji, tylko tak…?
Dwa razy do restorantu, w czterdz’iesta dni i pirszy… Al’e… na… wszyskie nie… Chtóry ma skąd, robi za szterdz’ies’cia dni. A chtóry ni ma… A chtóry ni ma ani za pirszy raz by robiļ, taj nie robi.

[…] *A jak jest Wszystkich Świętych, jak jest Dzień Zaduszny, na cmentarzu jak się odprawia za zmarłych…*
U nas je na pirszego nowembra.
Tak. To i u nas tak samo.
Tyż?
Tak. A na cmentarzu się je, pije się? I katolicy tak też (robią)…?
Pijo kat[olicy]… Dawno pili, co nie znali, dz’ie je porta od cwentarzu.
Naprawdę?
Tak. To każdy jak przyniós po pół̦ oka, jeden oko, jeden…
I na cmentarzu tak (robią)…?
Oj, co s’ie pil̦o, Jezus Maria! Nie znali, gdz’ie je porta! Nie… niechtóry zaspali na… na, na grobie!
Naprawdę?
Ja.
I jak to było? Przychodzili, była msza, tak? Ksiądz te wypominki czytał za zmarłych? A potem co, potem się częstowali tą wódką? Za zmarłych pili czy…? Jak to?
Kiedy to… ks’iądz czyta kol̦o… kol̦o każdego grobu, nie? […] U nas. Ja.
U was, tak. Bo u tych innych nie…?
U Rus’inów nie. U Rus’inów ino kol̦o krzyża (K-M-83-2017).

Stypa, podobnie jak po rumuńsku, określana jest w Kaczyce mianem *praznika*. Z prawosławnej kultury rumuńskiej pochodzi również zwyczaj wiezienia na cmentarz otwartej trumny (por. Kłosek, 2005, ss. 318–319), choć podczas pogrzebów nie jest to regułą (w katolickim obrzędzie pogrzebowym, w którym uczestniczyłam w roku 2016, trumnę zamknięto w domu).

Do zwyczajów rumuńskich należy także korzystanie z praktyk magicznych w postaci zamawiania psalmów złorzeczących. O tej praktyce pisała A. Mamulska:

> Ile osób w Polsce słyszało o znanej tam „czarnej książce”? Jest to zbiór psalmów z grupy tzw. złorzeczących (przeklinających). Stosowanie ich polega na tym, że w pewnych sytuacjach odmawiane są w ściśle określonym układzie i porządku. O jakie sytuacje chodzi i w jakim celu się je odmawia? Otóż w przekonaniu wielu ludzi modlitwa na „czarnej książce” ma w krótkim czasie sprowadzić surową karę na sprawcę przestępstwa czy naruszenia przyjętego porządku, normy obyczajowej. Muszą być jednak dochowane istotne warunki – skarżący się musi być faktycznie poszkodowany i prawdomówny, a wyrządzona szkoda nie może być błaha. Nie każdy, kto weźmie do ręki owe psalmy wywoła oczekiwany efekt. Skutkuje tylko modlitwa osób uduchowionych, najlepiej popa lub, jeszcze lepiej, zakonnika (Mamulska, 2000, ss. 355–356).

Temat genezy magii w rumuńskim prawosławiu szczegółowo omawia Ewa Kocój w swojej pracy *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym* (Kocój, 2013). Wspomina ona o tym, że formuła psalmów mających moc klątwy pojawia się już od XVII wieku, kiedy to według źródeł w posiadaniu niektórych (wybranych) księży znajdowały się tzw. *cârtiile de blestem* („księgi klątw”):

Fot. 90. Kościół greckokatolicki w Kaczyce, 2015

> Funkcjonowała, a i obecnie znana jest także nazwa „psalmy klątw" (*psalmi de blestem*). Nie wiadomo jednak, czy oznaczała rzeczywiste księgi magiczne, czy też odnosiła się do wyobrażeń ludowych związanych z księgami religijnymi (m.in. Ewangelią, modlitewnikami) używanymi przez księży podczas liturgii i nabożeństw, które to księgi w kulturze ludowej zyskały status magicznych (Kocój, 2013, s. 167).

Wykorzystanie magii ludowej również w Bulaju odnotowała A. Mamulska (Mamulska, 2000, ss. 255–256); moi obecni informatorzy z tej wsi nie opowiadali o niej, niechętnie wspominając, że takie praktyki „były gdzieniegdzie obecne". W Kaczyce motyw „psalmów klątw" pojawił się w kilku rozmowach. Poniżej cytuję jedną z nich. Jak mówi informator, także Polacy korzystali z tego typu praktyk, jednak było to „dawniej" i on sam nie wie, czy wierzyć tym opowieściom:

> Ja, pļac'iļ te saltire, je tutaᵉj, tak pļac'ili, jak ukradli cos' tu, to pļac'ili saltire. Jeden […] byļ […]. Ukradli mu jakies' butuki. Taj pļac'iļ saltire, taj byᵉli ze sztery. Het poumierali. Jeden… jeden wyl'az na s'iano, rzuc'ļ śie na z'iemie. Taj rzuc'iļ na z'iemie, taj ᵘ̯umar.
> *Ci, co ukradli mu to?*
> Ja.
> […] *Saltire? Co to jest dokładnie?*

Fot. 91. Stary cmentarz w Kaczyce, 2017

Ks’iądz czytał̦, ten rumuński ks’iądz. Nasze, nasze nie czytajo to…
Nasze nie robią?
Nie.
Ale to jest tak jakby przekleństwo, tak? O to chodzi?
Ja, ja. Bo czy… te rumuńskie czytajo.
I naprawdę… (to działa)?
Ja wim, cy prawda to je?
Ale wszyscy czterej umarli?
Wszyskie ᵘ̯umarli. Jeden ᵘ̯upad y… taj je tam baja, jak s’ie mówi?
Łazienka, tak?
Dz’ie idz’iesz s’ie myc’.
Łazienka.
Iszed tamten, zrobił̦ s’ie ᵘ̯omył̦, taj s’ie s’liznoł̦ z nogou, taj ᵘ̯upad na gerete, a gereta był̦a de inˡox. Wisz, z gł̦owou. Taj tam s’ie zostawił̦. A je… a drugi znów, s’iedz’iał̦ koł̦o sztacji tutaᵉj, też wyl’az na strych, taj ᵘ̯upad, taj ᵘ̯umar. […] A jednego ubił̦a maszyna. No, jak to je?
A zdarzało się tak, że jacyś Polacy, katolicy szli do tego rumuńskiego księdza, żeby czytał tę saltirę?

Nie…
Nie szli.
Al’e de… niektóre poszli.
No właśnie…
Ja… jednego tuta^{e}j. Ja też maļ zo czyternas’c’ie l’at. Też maļ konie […], to też s’ie… ukradli mu szor… […]. Chamont, chamont. Taj ukradli mu jednego nocu z stajni […]. Miaļ na ćwioku kļadniente. Taj by^{e}ļo cinżko wtenco^{a}s za ten chamont. […] Bo po wojnie nie byļo szkóry, nie by^{e}li co. Gdz’ie niechtóry kupowali te szleje takie, no na koń, bo nie mali.
A, bo chomąto to jest to tutaj, a to reszta to jest uprząż.
Z zadu… To wszysko. […] Ja, po wojnie, pozabierali Moskale, by^{e}ļo cinżko strasznie. A te drugi tak $^{u̯}$o, ja widze, co mali tuta^{e}j konie, co spierali, wisz, takie zrobione tutaj o, taj mali takie ino szleje. A nasze tutaj mali wszysko szory. […] Z zadu i tuta^{e}j, o, s’c’iągnoļ o, koļo deszla […]. To $^{u̯}$okradli mu u stajni. Un poszed se pļac'ic' saltire. Ja wim, tak pļac’iļ? Już nie pamientam. Taj za dwa tygodnie $^{u̯}$upad z tego, z strychu.
Ten, co mu ukradł?
Ten, co ukrad mu szor.
Naprawdę? I też się zabił?
Ja. Te^{y}ż s’ie zabiļ. By by^{e}ļo to prawda tak? Cy tak $^{u̯}$on $^{u̯}$upad, ten…
Ale wiedział, kto mu ukradł, wiedział?
Maļ $^{u̯}$un na niego, co $^{u̯}$un $^{u̯}$ukrad. Taj, to… (K-M-83-2017).

5. Procesy wynikające z kontaktów językowych

Jak wskazuje H. Krasowska, mowa Polaków w Kaczyce uległa prestiżowi wymowy osadników z Galicji Wschodniej, „która rozwijała się przede wszystkim w warunkach bilingwizmu polsko-ukraińskiego, ale też trylingwizmu polsko-ukraińsko-rumuńskiego lub nawet polilingwizmu polsko-ukraińsko-rumuńsko-niemieckiego” (Krasowska i in., 2018, s. 124). H. Krasowska zauważa:

> Elena Deboveanu i Stanisław Gogolewski wyodrębniali gwarę wsi Kaczyka ze względu na jej licznych w latach sześćdziesiątych XX wieku użytkowników (Gogolewski, 1972, s. 116). Dzisiaj można pokazać jedynie idiolekty, jakie pozostały w mowie polskiej mieszkańców Kaczyki. Warto zaznaczyć, że mieszkają tu także osoby urodzone w Nowym Sołońcu, posługujące się na przemian gwarą górali bukowińskich oraz mową, jaką Polacy mówili w Kaczyce (Krasowska i in., 2018, s. 109).

Badania terenowe w Kaczyce wykonywałam w latach 2015–2017. Specyficzne cechy, zauważalne w idiolektach mieszkających tu Polaków, obejmują m.in. następujące obszary:

Wokalizm

– kontynuacja dawnego *ā* (długiego) jako *a* – podobnie jak w języku ogólnopolskim; stan ten, polegający na nierozróżnialności kontynuantów dawne-

go *ā* (długiego) i *ă* (krótkiego) dotyczy niemal wszystkich realizacji tych fonemów, obrazuje też znaczącą zmianę wobec stanu pierwotnego – gwary małopolskie z okolic Bochni i Wieliczki, skąd pochodzą przodkowie polskich mieszkańców Kaczyki, charakteryzują się wymową dawnego *ā* (długiego) w postaci ścieśnionej – jako *o*. Głoskę *a* słychać obecnie (choć niekonsekwentnie) we wszystkich pozycjach: *renkaw*, *umiaḷ, rozumiaḷ*, *zapalic'* itd.;

– dawne *ē* (długie) wymawiane jest w Kaczyce z reguły podobnie jak w gwarach dużej części Małopolski środkowej i północnej, jako *i* po spółgłosce miękkiej i *y* po twardej: *śnig*, *chlib*, *cybul'a*, *dobrygo*;

– dawne *ĕ* (krótkie) w pozycji akcentowanej realizowane jest jak *e*: *jeliń*, *siedym* oraz opcjonalnie jak *e* rozszerzone: *drze*^{a}*wo*, *be*^{a}*czka*; w pozycji nieakcentowanej ulega ścieśnieniu. Różnice w wymowie *e* w pozycji akcentowanej i nieakcentowanej są charakterystyczne dla gwar kresowych sąsiadujących z gwarami ukraińskimi;

– dawne *ō* (długie) podobnie jak w większości gwar polskich i w języku ogólnopolskim przeszło w *u*: *sól'*, *póḷ*, *oḷów*;

– dawne *ŏ* (krótkie) w pozycji akcentowanej zachowało się z reguły jako *o*, niekiedy prelabializowane: *osa*, *k*$^{u̯}$*oza*, *m*$^{u̯}$*orda*; niekiedy ścieśnia się do *u*: *un*, *z dumu*, *zapumniaḷ*; również w pozycji nieakcentowanej może ulegać ścieśnieniu do *u*: *dustaḷam* itp.;

– samogłoska *i* występuje jak w języku ogólnopolskim na początku wyrazu i po spółgłosce miękkiej; w Kaczyce czasami występuje również po ż (*rz*) i *sz*: *grzibki*, *krzidḷo*[17], oraz po *ch* na końcu wyrazu: *gḷuchi*, *dachi*;

– samogłoska *y* w pozycji akcentowanej bywa rozszerzona: *by*^{e}*ḷo*, *ży*^{e}*to*;

– dawna samogłoska długa *ǫ* wymawiana jest z reguły jako *ą* przed szczelinowymi (niekiedy ścieśnione), natomiast przed zwartymi i zwarto-szczelinowymi występuje z reguły w formie rozłożonej: *zajonc*, *ronczka*. W wygłosie z zasady traci nosowość: *z monko*, *znajo* itp.;

– dawna nosówka *ę* w Kaczyce z reguły realizowana jest jako *ę* (niekiedy ścieśnione do *i*) przed szczelinowymi: *język*, *gęsto*; przed zwartymi i zwartoszczelinowymi rozkłada się: *przendom*, *renkaw* itp. W wygłosie traci nosowość. Czasami występuje w miejscu *ą*: *demb*, *rembac'* itp.

Konsonantyzm

– jedną z charakterystycznych cech gwary Kaczyki już w latach sześćdziesiątych było realizowanie nagłosowego *w* w postaci *u̯*: *u̯nuczek*, z oboczną

[17] W wymowie mieszkańców Kaczyki zmiękczone bywają także *cz* i *dż*. Może być to efekt interferencji języka rumuńskiego na płaszczyźnie fonetyki: „W odniesieniu do całego szeregu głosek rumuńskich plasujących się pomiędzy polskimi szumiącymi i ciszącymi można uznać, że są to głoski najbardziej artykulacyjnie zbliżone do zmiękczonych spółgłosek szumiących [š] [ž] [č] [ǯ] występujących jako [š'] [ž'] [č'] [ǯ'] przy prawostronnym sąsiedztwie samogłoski [i] (również znazalizowanej) w wyrazach obcego pochodzenia (takich jak [H'iroš'ima], [ǯ'in], [ž'igolo]) lub w wygłosie wyrazów rodzimych najczęściej przed nagłosową samogłoską [i] (jak [naš' i vaš])" (Stempel-Gancarczyk, 2011, s. 34).

formą *w*: *wnuczek*. Dwuwargowo wymawiano także przyimek *w*. Tę cechę odnotowałam również obecnie; w transkrypcji głoska ta zapisywana jest za pomocą litery *u*, oddającej głoskę najbardziej zbliżoną do wymawianej: *u rence*, *u les'ie* – jest to wynik kontaktu z językiem ukraińskim (por. Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 118);

– występuje *l* epentetyczne, np. w wyrazach: *z'ieml'a*, *grabli*, *ko*^{u}*nopli* oraz *ń* epentetyczne jako element miękkości w wyrazach: *niemniecki*, *imnie* itd. – również te cechy gwary, obecne także we współczesnej mowie mieszkańców Kaczyki, powstały pod wpływem języka ukraińskiego;

– w gwarze Kaczyki nie zachowało się mazurzenie. E. Deboveanu i S. Gogolewski zanotowali przykłady hiperpoprawności (obecne również we współczesnej mowie mieszkańców Kaczyki) w wyrazach: *deszka*, *szkorupa*, *szkórki*, *szkarpetki*, *szkrobać*, *s'ie szuszy* – według nich mogłoby to świadczyć o stosunkowo niedawnym (poprzedzającym ich badania w latach sześćdziesiątych) jego zaniku. Zanik mazurzenia to cecha charakterystyczna dla gwar małopolskich graniczących z gwarami ukraińskimi;

– kolejną cechą mowy mieszkańców Kaczyki zbliżającą ją do gwar małopolskich pozostających pod wpływem języka ukraińskiego jest miękka wymowa *l'* we wszystkich pozycjach: *Pol'ak*, *chl'eb*, *hebel'* itd.;

– na miejscu *ł* w Kaczyce wymawia się dźwięk pośredni pomiędzy twardym *ł* zębowym a twardym dziąsłowym *l* – zapisywany jako *ḷ*: *bydḷo*, *dḷuto*. Jak wskazywali badacze, w wymowie poszczególnych użytkowników gwary mogły występować różnice: od zębowego *ł* przez dziąsłowe ḷ do *l*. Obecnie dziąsłowa wymowa ḷ zdecydowanie dominuje w idiolektach informatorów;

– w gwarze mieszkańców Kaczyki na miejscu środkowojęzykowych *ś*, *ź*, *ć*, *dź* występują zmiękczone przedniojęzykowe: *s'*, *z'*, *c'*, *dz'*: *s'liwka*, *s'ierp* itd. W latach sześćdziesiątych badacze notowali jeszcze w mowie części mieszkańców starszego pokolenia realizacje średniojęzykowe *ś*, *ź*, *ć*, *dź*; obecnie należą one do reliktowych, pojawiają się natomiast w mowie młodszych użytkowników mających kontakt z językiem ogólnopolskim.

Asymilacja

– wargowo-zębowe *w* nie traci dźwięczności po spółgłoskach bezdźwięcznych: *s'wiatło* itp. Jest to cecha różniąca gwarę Kaczyki od gwar małopolskich i wynika prawdopodobnie z wpływu języka ukraińskiego;

– występuje ubezdźwięczniająca fonetyka międzywyrazowa: *jak nie ma*, *dawać jeść* itp. To kolejna cecha wyróżniająca gwarę Kaczyki – w gwarach Bulaju i Rudy zachowały się ślady wymowy udźwięczniającej; zdarza się natomiast dźwięczna wymowa głosek w wygłosie wyrazów, być może spowodowana faktem, że że w języku rumuńskim spółgłoski dźwięczne *b*, *d*, *g*, *v*, *z* nie zatracają dźwięczności również na końcu wyrazów (Mirska Lasota & Porawska, 2009, s. XXXVI).

Morfologia i składnia

– występują kalki z rumuńskiego z użyciem przyimka *z* (podobnie jak w pozostałych gwarach polskich na terenie Rumunii): *kosze z koso*; tak jak w gwarach Bulaju i Rudy występuje również konstrukcja pochodzenia rumuńskiego ‘jechać z czymś’ zamiast ‘jechać czymś’: *jade z autobuzem*;

– stopień wyższy przymiotników i przysłówków, jak w pozostałych gwarach, tworzony jest za pomocą rumuńskiego słowa *mai*: *maj dobrze*, *maj prentko*, *maj ḷadny*. W latach sześćdziesiątych cecha ta została odnotowana przez badaczy jako występująca jedynie „czasami”; obecnie jest to dominująca tendencja w stopniowaniu przymiotników i przysłówków w mowie użytkowników.

Inne cechy obecne we współczesnej gwarze Kaczyki (uwzględnione także przez S. Gogolewskiego w pracy poświeconej Kaczyce – Gogolewski, 1972) to m.in.:

– wykorzystywanie pochodzącego z języka ukraińskiego złożonego spójnika *taj* (ukr. *тай* – por. Greń & Krasowska, 2006, s. 220) jako formy obocznej do *i*; podczas prowadzonych badań odnotowałam wysoką częstotliwość użycia tego spójnika przez informatorów – znacznie wyższą niż w Rudzie, gdzie również jest on obecny w idiolektach;

– odmiana słowa posiłkowego *byc’* w fakultatywnych formach: *ja je*, *ty je*, *on je*, *my je*, *wy je*, *oni je* – według H. Krasowskiej formy czasy przeszłego tworzone są przez imiesłów przeszły w 3. osobie liczby pojedynczej i liczby mnogiej poprzedzony zaimkiem osobowym lub wskazującym powstały na wzór form ukraińskich (por. Krasowska i in., 2018, s. 98). Jest to zarazem cecha charakterystyczna dla polszczyzny kresowej;

– używanie form czasu przeszłego czasownika *mac’* oraz występowanie typów opozycji aspektowych na wzór form ukraińskich *kḷ’as’c’* – *pokḷas’c’*, *widz’ic’* – *uwidz’ic’*, *nachodz’ic’* – *najs’c’*;

– tworzenie form 1. osoby liczby pojedynczej oraz 3. osoby liczby pojedynczej i mnogiej trybu rozkazującego za pomocą partykuły *naj* – *naj nies’ie* (Gogolewski, 1972, s. 108), jak w ukr. buk. *най грає, най зробить* (Krasowska i in., 2018, s. 98);

– występowanie akcentu ruchomego, jak w języku ukraińskim (bez funkcji dystynktywnej): *zabˈiḷ, rozmˈawiali, temˈat* itd.

S. Gogolewski opisał szczegółowo gwarę Kaczyki w pracy *Polska gwara trójjęzycznej wsi Kaczyki w Rumunii*. Materiały do pracy zbierał w latach 1963–1967. Wybór tematu uzasadniał wyjątkowością tej gwary (jej historią związaną z osadnictwem polskim w tej miejscowości sięgającym końca XVIII wieku) oraz specyfiką jej funkcjonowania w warunkach koegzystencji mniejszości polskiej z Rumunami i Ukraińcami, prowadzącej do zaistnienia zjawiska trójjęzyczności. Szczególnie interesowały badacza interferencje będące wynikiem kontaktów językowych (w ujęciu U. Weinreicha), które w tym przypadku miały więcej niż jedno źródło. S. Gogolewski stosował w swoich badaniach

analizę funkcjonalną, a celem jego pracy stała się „strukturalna charakterystyka aktualnego systemu fonologicznego i gramatycznego polskiej gwary Kaczyki, historyczne uzasadnienie i omówienie tendencji, które ten system kształtowały oraz porównanie go z systemem języka ogólnopolskiego i innych gwar" (Gogolewski, 1972, s. 6).

W swoich analizach podkreślał, iż uwzględnienie społecznego charakteru (oraz wymogu) konieczności porozumiewania się ludzi należących do różnych grup etnicznych żyjących w Kaczyce jest tym elementem, którego nie można pominąć w opisie kontaktu językowego.

Wśród języków mówionych w Kaczyce za dominujący uznał język rumuński, jako język państwa, szkoły oraz język ojczysty najliczniejszej grupy ludzi zamieszkującej zarówno tę, jak i okoliczne miejscowości. Z tego też względu mieszkający w Kaczyce Polacy i Ukraińcy „mają wyraźną potrzebę społeczną znajomości rumuńskiego, co oczywiście nie przekłada się na potrzebę znajomości ukraińskiego i polskiego przez Rumunów" (Gogolewski, 1972, s. 10). Według S. Gogolewskiego w czasie prowadzenia przez niego badań ponad 40% ludności polskiej i ukraińskiej tworzyło małżeństwa mieszane, podczas gdy małżeństwa rumuńsko-polskie lub rumuńsko-ukraińskie występowały znacznie rzadziej. Wpływała na to stosunkowa bliskość religii katolickiej (Polacy) i grekokatolickiej (Ukraińcy), przy równoczesnej odrębności prawosławia (Rumuni). W czasie badań językoznawca szacował liczebność grupy Polaków zamieszkujących Kaczykę na około 320 osób, Ukraińców na 250. Funkcjonowanie dwóch bliskich sobie społeczności słowiańskich w otoczeniu żywiołu rumuńskiego według niego w dużym stopniu wpłynęło na znajomość w obu grupach drugiego z języków słowiańskich. W sytuacji Kaczyki jednoznaczne określenie, który z języków traktować należy w odniesieniu do użytkowników jako język ojczysty, nie zawsze było możliwe, dlatego S. Gogolewski uważał, że w odniesieniu do tej grupy bardziej zasadne jest używanie pojęć zaproponowanych przez U. Weinreicha: *primary language* (język prymarny) i *secondary language* (język sekundarny), przy czym *język prymarny* nie zawsze w przypadku tej społeczności był synonimem *języka ojczystego* (Gogolewski, 1972, s. 10). Istotne jest również spostrzeżenie S. Gogolewskiego, że podczas gdy w Kaczyce wszyscy Polacy umieli mówić po ukraińsku, nie wszyscy Ukraińcy posługiwali się językiem polskim. Przyczyną tego (mimo większej liczebności grupy Polaków) był znaczenie większy prestiż języka ukraińskiego – postrzeganego przez miejscowych jako bardziej „międzynarodowy" z uwagi na fakt, iż na Bukowinie rumuńskiej język ukraiński jest znacznie bardziej powszechny niż polski (w północnej części Bukowiny był językiem większości mieszkańców).

Do tej skomplikowanej sytuacji językowej doszedł jeszcze czwarty język: niemiecki, do I wojny światowej będący językiem państwowym Bukowiny (w Kaczyce do wybuchu II wojny światowej mieszkało kilkudziesięciu Niemców). S. Gogolewski odnotował, że duży odsetek Polaków (zwłaszcza starszego i średniego pokolenia) znał biegle język niemiecki, co sprawiało, że w ich

Fot. 92. Kaczyka, 2017

przypadku trylingwizm przekształcał się w quadrilingwizm (Gogolewski, 1972, s. 11).

Na sytuację językową w grupie Polaków mieszkających w Kaczyce miały wpływ jeszcze inne czynniki, z których najważniejszy dotyczył obniżenia prestiżu języka polskiego. Najstarsze pokolenie użytkowników gwary kończyło szkoły austriackie z polskim językiem wykładowym, podczas gdy pokolenie średnie i młodsze odbierało edukację w języku rumuńskim, wskutek czego, jak zauważał S. Gogolewski, język polski zszedł do rangi *jinzyka chalupnego* (domowego): „Dla ludzi młodszych z wykształceniem średnim lub pełnym podstawowym język polski staje się w coraz większym stopniu językiem sekundarnym, używanym tylko w domu i w rozmowach o problemach bytowych" (Gogolewski, 1972, s. 11). Według niego na prymarność bądź sekundarność charakteru języka miały również wpływ takie czynniki, jak: stosunki rodzinne, wiek i wykształcenie poszczególnych osób, kontakt z innymi mieszkańcami wsi, zawód, częstotliwość wyjazdów i pobytów w miastach, innych regionach czy za granicą.

Podstawą opisu gwary stał się dla S. Gogolewskiego język tej części polskiego pokolenia, która na co dzień „przynajmniej w domu – mówi (i myśli) po polsku". Badania mowy osób młodych w latach sześćdziesiątych XX wieku wykazały, że dla nich język polski był już językiem sekundarnym. Dzieci szkolne natomiast już wtedy w rozmowach używały wyłącznie języka rumuńskiego, nawet gdy rozmowa toczyła się pomiędzy rodzeństwem, w którego domu mówiło się po polsku. Gogolewski zauważył ponadto, iż nawet w przypadku prymarności języka polskiego nie używano go w piśmie – „czyta się i pisze

wyłącznie po rumuńsku, również we wszelkiego rodzaju korespondencjach prywatnych pomiędzy członkami rodziny” (Gogolewski, 1972, s. 11).

Szczegółowa analiza systemu fonologicznego gwary Kaczyki dokonana przez S. Gogolewskiego wykazała, że miejscowa gwara polska posiadała już w latach sześćdziesiątych XX wieku wiele cech wytworzonych w kontakcie z językiem ukraińskim. Cechy te nadawały jej charakter gwary kresowej (jednej z tych, którymi posługiwano się na terenie tzw. wschodniej Galicji). Ludność Kaczyki napływała z różnych kierunków – pierwsza fala polskiego osadnictwa to mieszkańcy okolic Bochni i Wieliczki, następna – z okolic Kałusza, a więc właśnie z Galicji Wschodniej. S. Gogolewski w gwarze polskiej w Kaczyce nie odnotował cech głosowych gwary małopolskiej z okolic Bochni i Wieliczki. Jego zdaniem gwara przybyszów spod Krakowa musiała ulec wyraźnej przewadze prestiżu gwary przyniesionej ze wschodniej Galicji i rozwijającej się w późniejszym okresie w warunkach bilingwizmu polsko-ukraińskiego oraz ukraińsko-polskiego (Gogolewski, 1972, s. 50; por. Krasowska i in., 2018, s. 124). Obecnie gwarą Kaczyki posługują się tylko nieliczni mieszkający tu Polacy (por. Krasowska i in., 2018, s. 109).

Istotna z punktu widzenia niniejszej analizy jest szczególnie ostatnia część pracy S. Gogolewskiego, zatytułowana *Lingwistyczne rezultaty trylingwizmu i interferencji językowej*, w której autor przedstawił i omówił najważniejsze cechy będące wynikiem wpływu sekundarnych systemów językowych. Wśród nich zawarł również cechy fonologiczne. Na uwagę w przypadku Kaczyki zasługuje wystepowanie szeregu spółgłosek przedniojęzykowych miękkich: *c’*, *dz’*, *s’*, *z’*, *n’*, *l’* – szereg ten, występujący niegdyś w języku ogólnopolskim, zachował się tylko w części gwar kresowych wschodnich (tam, gdzie podobny szereg istnieje w sąsiedniej gwarze ukraińskiej lub białoruskiej). W systemie morfologicznym za możliwy wpływ języka ukraińskiego badacz uznał m.in.:

– zanik opozycji rodzaju w liczbie mnogiej;

– ustalenie się końcówki *-am* w celowniku liczby mnogiej rzeczowników wszystkich rodzajów oraz występowanie skróconych form dopełniacza i celownika liczby pojedynczej zaimków dzierżawczych *twego*, *swemu*;

– odmianę słowa posiłkowego *byc’* w fakultatywnych formach: *ja je*, *ty je*, *on je*, *my je*, *wy je*, *oni je*;

– używanie form czasu przeszłego czasownika *mac’* oraz występowanie typów opozycji aspektowych *kḷas’c’* – *pokḷas’c’*, *widz’ic’* – *uwidz’ic’*, *nachodz’ic’* – *najs’c’* itp.

Wpływ rumuński w zakresie morfologicznym działał w upowszechnieniu się form stopniowana rzeczowników z użyciem rumuńskiego przysłówka *mai*. Obecnie formy zawierające *mai* obejmują również stopniowanie przysłówków oraz konstrukcje czasownikowe:

byli to maj dużo;
ze mnom nauczyḷ s’ie maj;

bojaļa s'ie mnie maj czymac';
*maj m*ówimy *„Ojcze nasz", maj modlimy s'ie.*

S. Gogolewski zwracał uwagę na ogólny efekt polilingwizmu mieszkańców Kaczyki, który odpowiadał za osłabienie systemu językowego. Da się to zaobserwować m.in. w znacznym uproszczeniu systemu morfologicznego (np. zmniejszeniu liczby typów paradygmatów odmiany lub utożsamiania rzadziej występujących paradygmatów z powszechnie używanymi – przykładem może być tu odmiana rzeczowników rodzaju żeńskiego dawnej deklinacji *-i-* – *kość, gęś*, z której część odmienia się jak pozostałe rzeczowniki żeńskie miękkotematowe – *gens'ia*, a część zaczęła być odmieniana jako męskie: *mysz*, *do mysza*, *myszowi* itp.). Podobną tendencję obrazuje także na przykład ekspansja jednoznacznych końcówek przypadków, jak *-owi* w celowniku liczby pojedynczej wszystkich rzeczowników męskich i nijakich lub *-ów* w dopełniaczu liczby mnogiej wszystkich rzeczowników. W gwarze Kaczyki doszło do znacznego uproszczenia deklinacji – np. w przypadku liczebników od 5 wzwyż, które funkcjonowały już w okresie prowadzenia badań tylko w mianowniku.

S. Gogolewski analizował także problem zapożyczeń językowych i kalk semantycznych, zauważając:

> Właściwie w omawianej gwarze ilość zapożyczeń z języków sąsiadów jest nieograniczona, ponieważ każdy członek społeczności wielojęzycznej w rozmowie z innymi członkami tejże społeczności w chwili, gdy nie przychodzi mu na myśl właściwy wyraz języka prymarnego, zastępuje go natychmiast wyrazem języka sekundarnego (Gogolewski, 1972, s. 126).

To spostrzeżenie można odnieść do obecnego stanu badań: liczba i rodzaj zapożyczeń zależy od konkretnego użytkownika. Można zaryzykować stwierdzenie, że obecnie „gwara Kaczyki" jest tak naprawdę sumą liczby indywidualnych idiolektów.

Zapożyczenia w idiolektach użytkowników gwary Kaczyki występują w wielu obszarach tematycznych. Są to np.:

– nazwy stopni pokrewieństwa i powinowactwa:

nipˈot/nepˈot, *nipota/nepota* (z rum. *nepot*, *nepoată*), używane jako synonim określenia *wnuczek* i *wnuczka* (przy czym inny jest zakres znaczeniowy tego słowa w gwarze niż w języku polskim; określenia te, podobnie jak w języku rumuńskim, oznaczają nie tylko wnuka i wnuczkę, ale także bratanka, siostrzeńca itd.);

niwistka (ukr. *невістка* – 'synowa');

fin, *fina* (rum. *fin, fină* – 'syn chrzestny, córka chrzestna');

nanaszko, *nanaszka* (rum. reg. *nănaş, nănaşa* – 'ojciec chrzestny, matka chrzestna');

sokry (rum. *socri* – 'teściowie');

kuskry (rum. *cuscri* – 'teściowie syna lub córki';

logˈodnika (rum. *logodnică* – 'narzeczona');

– nazwy zwierząt:

charmasˈar (rum. reg. *harmasar* – ‘ogier’);
blocha (ukr. *блоха* – ‘pchła’);

– nazwy owoców:

afyna/afina (rum. *afină* – ‘czarna jagoda’);
aprykoza (niem. *Aprikose* – ‘morela’);
ardej (rum. *ardei* – ‘papryka).

Z języka rumuńskiego i niemieckiego przejęte zostały nazwy przedmiotów i pojęć wprowadzonych przez cywilizację XIX i XX wieku:

cug (niem. *Zug*, rum. reg. *ţug* – ‘pociąg’);
awˈion (rum. *avion* – ‘samolot’);
biczykl’eta (rum. *bicicletă* – ‘rower’);
inżekcja (rum. *injecţie* – ‘zastrzyk’);
fridżidˈer (rum. *frigider* – ‘lodówka’) itp.
Podobne zapożyczenia stanowią nazwy nowych zawodów i pojęć:
ziarˈist (rum. *ziarist* – ‘dziennikarz);
deputˈat (rum. *deputat* – ‘poseł’);
briftrajder (niem. *Brieftrager* – ‘listonosz’) itp.

Do słów najczęściej używanych przez Polaków w Kaczyce Gogolewski zaliczał:

ja (niem. *ja* – ‘tak’);
selo (ukr. *село* – ‘wieś’);
l’uft (niem. *Luft* – ‘powietrze’);
zdybowac’ (ukr. *здібувати* – ‘spotykać’);
pantrowac’ (ukr. *пантрувати* – ‘pilnować’);
logodz’ic’ (ukr. *лагодити* – ‘przygotowywać’);
kieltowac’ (rum. *a cheltui* – ‘wydawać’).

Wysoka frekwencja tych słów w mowie użytkowników gwary w Kaczyce utrzymuje się również obecnie.

Bardzo często używane są zapożyczenia z rumuńskiego: *pacyc’* (rum. *a păţi*) i *skapac’* (rum. *a scăpa*), które nie mają dokładnych odpowiedników w języku polskim. Zdaniem S. Gogolewskiego zwrot *on pacył* należałoby tłumaczyć opisowo jako ‘zdarzyło mu się’ lub za pomocą czasownika ‘ucierpiał’, natomiast *skapac’* oznacza ‘wyjść cało z opresji’. Sądzę, że dobrym tłumaczeniem tego zwrotu mogłoby być także ‘pozbyć się kłopotu’, jak w wyrażeniach w rodzaju *skapac’ z czegos’*.

W idiolektach polskich mieszkańców Kaczyki występują kalki semantyczne i frazeologiczne (takie jak np. wspomniana wcześniej konstrukcja ‘jechać z czymś’ na wzór rumuńskiego *a merge cu ceva*).

W gwarze Kaczyki zaobserwować można zmiany, które z jednej strony jednoznacznie świadczą o tym, że zatraciła ona cechy gwary małopolskiej;

z drugiej zaś, że pod wpływem języków, z którymi jej użytkownicy byli w kontakcie, uległa znaczącym modyfikacjom na wszystkich poziomach systemu językowego.

Do najbardziej charakterystycznych cech mowy informatorów z Kaczyki, odróżniających ją od mowy Bulaju i Rudy, w zakresie fonetyki można obecnie zaliczyć:

– zastąpienie szeregu miękkiego fonemów środkowojęzykowych *ś*, *ź*, *ć*, *dź* przez szereg *s'*, *z'*, *c'*, *dz'*;

– zastąpienie wargowego fonemu *ł* przez przedniojęzykowo-dziąsłowe *ḷ*.

O ile drugi z tych procesów zaistniał także w gwarze Rudy, której użytkownicy pozostawali w bezpośrednim kontakcie z językiem ukraińskim, o tyle pierwszy proces dotyczy wyłącznie gwary Kaczyki i czyni ją wyjątkową na tle gwar Rudy i Bulaju. Miękka realizacja szeregu spółgłosek miękkich *ś*, *ź*, *ć*, *dź* występuje głównie w mowie przedstawicieli średniego i młodszego pokolenia jako wynik wpływu języka ogólnopolskiego – jest to efekt edukacji szkolnej i bezpośrednich kontaktów z Polakami.

W obszarze morfologii występują daleko idące uproszczenia deklinacyjne i koniugacyjne. Obecnie uznać można, że użytkownicy gwary nie zauważają w swoich wypowiedziach niekonsekwencji w odmianie wyrazów czy tworzeniu związków składniowych. Podczas przeprowadzanych przeze mnie wywiadów informatorzy często upewniali się, że rozumiem słowa, których używają, oraz podkreślali, że ich mowa charakteryzuje się znacznymi wpływami ukraińskimi i rumuńskimi. Gwara przestała być używana na co dzień i w związku z tym odmiana wyrazów wykazuje charakter intuicyjny – w tworzonych zdaniach pojawiają się często nieadekwatne, używane niekonsekwentnie końcówki różnych części mowy, zarówno w zakresie deklinacji, jak i koniugacji. Zapożyczenia z języka rumuńskiego najczęściej używane są w mianowniku, choć zdarza się, że użytkownicy dostosowują ich formy do odmiany pozostałych wyrazów.

Tworzone i wykorzystywane przez informatorów związki składniowe obejmują wzory z języka ukraińskiego i rumuńskiego. Interferencja języka ukraińskiego znajduje obecnie odzwierciedlenie np. w następujących przypadkach, które H. Krasowska wskazuje wśród cech charakterystycznych również dla gwar południowokresowych:

– słowo posiłkowe *być* w czasie teraźniejszym wykazuje rozbieżności w porównaniu z formami ogólnopolskimi, np.: *ja jes tyż romanokatolik*, *ja mys'lim*; w języku ukraińskim ta forma występuje we wszystkich osobach i liczbach czasu teraźniejszego;

– formy czasy przeszłego tworzone są przez imiesłów przeszły w 3. osobie liczby pojedynczej i mnogiej poprzedzony zaimkiem osobowym lub wskazującym, np. *ja tutej uczyḷa w szkol'e*; *ja wiedz'iaḷa pol'ski jenzyk*. Jest to wpływ języka ukraińskiego, upowszechniony przez polszczyznę bukowińską (Krasowska i in., 2018, s. 98).

Wydaje się jednak, że wpływ języka ukraińskiego na gwarę Kaczyki stał się obecnie wtórny wobec znaczenia języka rumuńskiego, który używany jest na co dzień we wszystkich domenach. S. Gogolewski w czasie swoich badań zauważył, że zapożyczenia i kalki z języka rumuńskiego wykazują się relatywnie mniejszą frekwencją w mowie mieszkańców Kaczyki niż te z miejscowej gwary ukraińskiej. Językiem dominującym jest obecnie język rumuński, stąd też aktualnie w zasobie leksykalnym informatorów znaleźć można znacznie więcej rumunizmów niż przed pięćdziesięciu laty. W czasie rozmów z Polakami w Kaczyce zaobserwowałam spontaniczne przełączanie kodów, swobodne przechodzenie z mówienia gwarą na mówienie po rumuńsku, zwłaszcza gdy podczas wywiadu obecni byli inni członkowie rodziny. Przełączanie kodu następowało w obrębie zdania lub całej wypowiedzi. Liczba zapożyczeń i kalk różniła się w idiolektach poszczególnych użytkowników; zależała od indywidualnego zasobu leksykalnego (por. Gogolewski, 1972, s. 26).

Obecnie język rumuński jest głównym kodem używanym we wszystkich sferach oraz często jedynym kodem wykorzystywanym przez najmłodsze pokolenie, czyli językiem dominującym (Feleszko, 2002, s. 109). W Kaczyce, gdzie gwara polska od dawna nie jest uważana za kod prestiżowy, przebieg procesów interferencyjnych następuje już tylko w jednym kierunku (por. Feleszko, 2002, s. 112; cyt. za: Weinreich, 1977, s. 92).

Język rumuński to język urzędów i szkół, religii, sąsiedztwa, a także domu. Informatorzy w czasie wywiadów często mówili o tym, że od dawna nie posługiwali się gwarą, a okres nieużywania jej sięgał nawet kilku lat. Gwara przestała być potrzebna i użyteczna. Malejąca liczba jej użytkowników sprawiła, że stała się wyłącznie „dodatkiem" w życiu społecznym, wykorzystywanym okazjonalnie: podczas kontaktów z odwiedzającymi Kaczykę Polakami z Polski, w czasie uroczystości odpustowych 15 sierpnia, w ramach (rzadkich i w obecności nielicznej grupy osób) spotkań w Domu Polskim przy okazji świąt i uroczystości (takich jak np. urodziny lub imieniny miejscowych Polaków czy wizyty turystów z Polski).

W Kaczyce „bycie Polakiem" związane z umiejętnością komunikowania się w języku polskim dla wąskiej grupy osób w ostatnich latach (po rewolucji 1989 roku) na powrót zaczęło wiązać się z pewnym prestiżem. W nowych warunkach społeczno-politycznych nastąpiło znaczne ożywienie aktywności mniejszości polskiej i kontaktów z Polską. Polacy z Kaczyki ściśle współpracują z Domem Polskim w Suczawie, ich przedstawicie uczestniczą w organizowanych przez Związek Polaków spotkaniach, chętnie przyjmują gości z Polski odwiedzających kopalnię i sanktuarium. Liderzy doskonalą swoje umiejętności posługiwania się polszczyzną ogólną. Gwara uznawana jest jednak za język „staropolski", nieprzydatny i nieatrakcyjny dla młodych ludzi, którzy wyjechali na studia do Polski, jak również dla tych, którzy nadal mieszkają w tej miejscowości – jak zauważa jedna z młodszych informatorek, z mamą i z babcią w dzieciństwie rozmawiała

Fot. 93. Drogowskaz do Domu Polskiego w Kaczyce, 2018

po staropolsku, ale oni dalej mówią po staropolsku. A ja sie nauczyłam po polsku, tak naprawdę to po polsku dobrze, to z panią Elą. [W Kaczyce] na przykład, zamiast powiedzieć: co robicie, no to babcia mówi co robic'ie, zamiast mówić łyżka, to mówią leżka (K-K-35-2017).

Gwary w Kaczyce używa się bardzo rzadko; w niektórych przypadkach sytuacja wywiadu była dla informatorów pierwszą od dłuższego czasu okazją do posługiwania się tym kodem. Nawet w wielopokoleniowych rodzinach, w których większość lub wszyscy członkowie mają polskie korzenie, nabyte przez nich umiejętności i wiedza na temat różnic pomiędzy gwarą a językiem ogólnopolskim sprawiają, że z dziećmi starają się oni rozmawiać polszczyzną ogólnopolską – przy czym są to tak naprawdę jednostkowe przypadki.

Język polski w szkole prowadzony jest dla chętnych – podobnie jak w pozostałych miejscowościach jego wybór w procesie nauczania jest dobrowolny; po zadeklarowaniu udziału w kursie staje się obowiązkowym przedmiotem szkolnym. Grupa uczniów, którzy uczą się polskiego w Kaczyce, obejmuje również dzieci rumuńskie; żadne z dzieci obecnie uczących się w szkole nie mówi gwarą.

Zmiany obserwować można także w obrębie obyczajowości, kultury materialnej i niematerialnej, w zachowaniach obrzędowych i społecznych. Szczególnie wyraźnie widać to w czasie uroczystości pogrzebowych, gdzie do

katolickiego obrządku i zwyczajów przeniknęło wiele elementów obrzędowości prawosławnej. Organizowany po pogrzebie *praznik*, czyli stypa, ma charakter obrzędu za duszę zmarłego i polega na zaproszeniu do miejscowej restauracji wszystkich uczestników uroczystości. Dostają oni obiad, ciasto, kawę i alkohol, a wychodząc, otrzymują dodatkowo paczki z ciastem, słodyczami i owocami. Prawosławna tradycja wspominania zmarłego 40 dni po pogrzebie oraz w każdą kolejną rocznicę śmierci jest tu skrupulatnie zachowywana przez miejscowych katolików.

Wspominany przez moich informatorów niepisany zakaz małżeństw mieszanych z „ortodoksami" (czyli osobami prawosławnymi) od dawna już nie obowiązuje, choć utrzymana została skłonność do zachowywania wyznania katolickiego. Katolicyzm, tak jak w innych miejscowościach zamieszkałych przez Polaków na Bukowinie, jest tu podstawą tożsamości Polaków. Bycie katolikiem w ich odbiorze jest o wiele bardziej prestiżowe niż bycie prawosławnym. Z pewnością w ostatnich dziesięcioleciach postawę taką ugruntował pontyfikat Jana Pawła II, wyniesienie kościoła w Kaczyce do rangi bazyliki mniejszej, koronacja cudownego obrazu Matki Boskiej w Kaczyce oraz ogólne ożywienie życia religijnego i ruchu pielgrzymkowego po rewolucji z roku 1989. Kaczyckie uroczystości odpustowe 15 sierpnia w święto Matki Boskiej Zielnej to również jedno z najważniejszych świąt rumuńskich – Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny (*Adormirea Maicii Domnului*). Kaczyckie sanktuarium jest wówczas celem pielgrzymek nie tylko katolików, ale i przedstawicieli wielu innych wyznań, w tym Rumunów wyznających prawosławie. W Kaczyce nadal obserwować można dążenie do tego, aby prawosławny współmałżonek zmienił wyznanie na rzymskokatolickie oraz by w tym kościele chrzczone były dzieci z takich związków. Nie jest to jednak regułą; zdarzają się konwersje również w drugą stronę, zwłaszcza w rodzinach, gdzie małżeństwa mieszane pojawiały się już w poprzednich pokoleniach. Podobnie jak w Rudzie i w Bulaju prawosławni Rumuni, którzy zmieniają wyznanie i stają się członkami społeczności rzymskokatolickiej, uznawani są za „swoich", a w konsekwencji za członków „polskiej" społeczności Kaczyki. Liczebność grupy Polaków w wyniku procesów demograficznych jednak systematycznie spada.

Wymieranie najstarszego pokolenia sprawia, że w części gospodarstw w Kaczyce mieszkają osoby samotne, w podeszłym wieku – wdowy i wdowcy. Najczęściej ich rodziny żyją w sąsiedztwie i opiekują się nimi na co dzień. O ile jednak najstarsi informatorzy zachowali znajomość polskiej gwary, czego dowodzą przeprowadzone z nimi wywiady, o tyle w rodzinach osób średniego pokolenia gwara już nie jest używana. W wielu przypadkach na przestrzeni lat doszło do atrycji – całkowitej lub częściowej utraty języka. Tym, co pozostało, jest bierne, kontekstualne rozumienie mowy polskiej. W Kaczyce nie ma transmisji gwary – najmłodsze pokolenie nie zna jej i nie chce poznawać, uważając za bardziej prestiżowy język ogólnopolski.

Obecną mowę mieszkańców Kaczyki rozpatrywać można jako egzemplifikację bilingwizmu regresywnego (por. Dzięgiel, 2003, ss. 73–75), jednak wy-

daje się, że równocześnie stanowi ona przykład *mowy pogranicza*. Zauważyć w niej można wszystkie cechy wymienione przez A. Zielińską za J. Straczuk: nierozróżnialność (elementów pochodzących z różnych języków), przechodniość, uwspólnianie (traktowanie elementów pochodzących z różnych kodów jako wspólnych), wariantywność, stopniowalność, sytuacyjność i kontekstualność (Zielińska, 2013, ss. 66–67). W odniesieniu do mowy Polaków w Bulaju i Rudzie to właśnie mowa Polaków w Kaczyce charakteryzuje się największą nierozróżnialnością używanych kodów i leksemów, ich uwspólnianiem, przechodniością, stopniowalnością i wariantywnością. W posługiwaniu się różnymi kodami dominują sytuacyjność i kontekstualność, przy czym wykorzystywanie elementów wielu kodów (mowy polskiej, ukraińskiej i rumuńskiej) w pełni zależy od sytuacji komunikacyjnej.

Podobnie jak w przypadku Bulaju i Rudy znajomość gwary w Kaczyce odchodzi wraz z najstarszym pokoleniem oraz przedstawicielami pokolenia średniego, którzy często znają ją tylko biernie (rozumieją, ale nie używają jej w mowie). Procesy zanikania języka (Holdeman, 2002), podobnie jak w innych badanych przeze mnie miejscowościach, również w Kaczyce prowadzą do tzw. śmierci języka (Crystal, 2010).

ROZDZIAŁ IV

JĘZYK JAKO WARTOŚĆ I JAKO ŚWIADECTWO

W niniejszym rozdziale zaprezentuję dwa zagadnienia dotyczące mowy polskiej na Bukowinie południowej. W pierwszej części *Język jako wartość* opiszę grupę, której charakterystyka pozwala na zaprezentowanie szerszego tła badawczego prowadzonych przeze mnie analiz. Sa to tzw. górale bukowińscy – jedyna grupa reprezentująca mniejszość polską w Rumunii, w której obecna jest transmisja języka, gwarą posługuje się również pokolenie najmłodsze, a sam język stanowi ważny element tożsamości kulturowej Polaków.

Druga część rozdziału, zatytułowana *Język jako świadectwo*, posłuży do zilustrowania na przykładzie Bulaju sytuacji, w której język stanowi rezerwuar pamięci i tradycji, często nie do końca uświadomiony przez samych jego użytkowników. To właśnie w języku zachowały się elementy tożsamości grupy (takie jak etnonim *Mazur*) lub kultury (jak lokalna potrawa o nazwie *kapusta ziemniacanna*). Mogą one stanowić punkt wyjścia nie tylko do bardziej ukierunkowanych badań (socjolingwistycznych lub etnograficznych), ale jak pokazuje sytuacja Bulaju, również przyczynek do aktywizacji środowiska i uświadomienia sobie przez członków danej społeczności niepowtarzalnej wartości ich własnej kultury i języka. Problem ten omówię krótko w części trzeciej, zatytułowanej *Znaczenie badań terenowych*.

1. Język jako wartość

Badane przeze mnie społeczności Bulaju, Rudy i Kaczyki znacząco różnią się od czwartej grupy, wyodrębnionej w badaniach gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej przez S. Gogolewskiego i E. Deboveanu – górali bukowińskich zamieszkujących wsie Nowy Sołoniec, Pojanę Mikuli i Pleszę. Gwara górali czadeckich oraz sytuacja socjolingwistyczna tej grupy była przedmiotem wielu analiz; jej właśnie swoją pracę doktorską poświęciła H. Krasowska (Krasowska, 2006). *Górale polscy na Bukowinie Karpackiej* to rozprawa obejmująca opis socjolingwistyczny i leksykalny społeczności górali bukowińskich zamieszkujących zarówno południową (rumuńską), jak i północną Bukowinę.

Fot. 94. Dożynki w Nowym Sołońcu, 2019 (z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

Grupa ta cieszyła się o wiele większym zainteresowaniem badaczy reprezentujących różne dziedziny nauki niż mieszkańcy Bulaju, Rudy i Kaczyki. Pierwszy opis gwary górali bukowińskich na terenie Rumunii należał do M. Małeckiego i G. Nandrişa (Małecki & Nandriş, 1938), a M. Małecki poświęcił jej także także część rozprawy *Język polski na południe od Karpat (Spisz, Orawa, Czadeckie, wyspy językowe)* (Małecki, 1938). Przed II wojną światową skupienie uwagi na tej grupie wiązało się ze specyficznymi uwarunkowaniami historycznymi oraz politycznymi.

Według E. Kłoska: „Społeczność potomków górali czadeckich stanowi szczególny przypadek z punktu widzenia relacji polsko-słowackich, a dzieje tej niewielkiej grupy odzwierciedlają zawiłości stosunków etnicznych środkowej Europy w procesie kształtowania się nowoczesnych społeczeństw narodowych" (Kłosek, 2005, s. 117). Kwestią sporną już od początku XX wieku stało się bowiem pochodzenie górali czadeckich i określenie, czy gwara, jaką się posługują, należy do gwar polskich, czy słowackich. Punktem wyjścia była teza profesora uniwersytetu czerniowieckiego R. F. Kaindla, że mieszkańcy Nowego Sołońca, Pojany Mikuli i Pleszy są Słowakami z okolic Czadcy, a teorie mówiące o polskości ich mowy są pochodnymi działań Kościoła i szkoły (Kłosek, 2005, s. 118). Tezy o wynarodowieniu górali pojawiały się zarówno w piśmiennictwie niemieckim, jak i słowackim oraz rumuńskim (Kłosek, 2005, ss. 118–119). Prace M. Małeckiego i G. Nandrişa, podobnie jak opracowania M. Gotkiewicza (Gotkiewicz, 1938, 1939 i inne), E. Biedrzyckiego (Biedrzycki,

1973) i E. Deboveanu (Deboveanu, 1971) wskazywały natomiast jednoznacznie na polską genezę gwary górali bukowińskich.

Kwestie językowe stały się w okresie międzywojennym podłożem konfliktu narodowościowego we wsiach zamieszkałych przez górali czadeckich. Sprzyjała temu sytuacja polityczna – w roku szkolnym 1935–1936 usunięto ze szkół języki mniejszościowe, a jednocześnie zawarta została umowa rumuńsko-czechosłowacka o szkolnictwie, w myśl której dozwolona była nauka języków czeskiego i słowackiego w szkołach pod warunkiem zgłoszenia grupy co najmniej 30 uczniów (Kłosek, 2005, s. 123). K. Nowak, podkreślając polityczny charakter zaistniałego w konsekwencji konfliktu, nazwał ówczesne działania w tym zakresie sporem „o dusze góralskie" (Nowak, 2000, s. 207). Inicjatywy strony słowackiej w tym sporze podejmowane były poprzez szkołę i Kościół, a agitacja przyjmowała najróżniejsze formy – np. w Pojanie Mikuli dzięki zaangażowaniu nauczyciela Rudolfa Kovalika powstał słowacki chór kościelny i Stowarzyszenie Kulturalne im. T. G. Masaryka (Kłosek, 2005, ss. 123–125; Nowak, 2000, s. 208). Zorganizowane działania strony słowackiej wywołały odpowiedź strony polskiej – sprawa Bukowiny zaczęła pojawiać się na łamach prasy, a Związek Polaków w Rumunii wręcz domagał się interwencji rządu polskiego (Kłosek, 2005, s. 126). Jak pisze E. Kłosek, podjęto swoistą „akcję ratowniczą", w ramach której zorganizowano latem 1937, 1938 i 1939 roku wycieczki polskich letników do Pojany Mikuli; ich celem było przede wszystkim uatrakcyjnienie wizerunku Polski i Polaków w oczach miejscowej ludności. Wycieczki te przyniosły też wymierne korzyści materialne mieszkańcom wsi (Kłosek, 2005, s. 127). Do końca 1938 roku udało się też działaczom przywrócić naukę języka polskiego m.in. w Pojanie Mikuli, Nowym Sołońcu, Pleszy i Kaczyce (Kłosek, 2005, s. 129). Konflikt osiągnął swe apogeum w roku 1938, kiedy akcja agitacyjna strony słowackiej sprowokowała wizytę w Pojanie Mikuli inspekcji złożonej z prefektów Czerniowiec i Kympulungu, księdza Łukasiewicza i dr. Żukowskiego, zastępcy prezesa Polskiego Związku Szkolnego: Polacy z Pojany Mikuli niemal jednogłośnie stwierdzili wówczas, że chcą posyłać dzieci do szkoły polskiej, nie słowackiej (Kłosek, 2005, ss. 129–130). Konflikt toczył się jeszcze do roku 1944, a jak zauważa E. Kłosek, zastanawiająca była w tym kontekście labilność ideologiczna górali czadeckich pod koniec okresu międzywojennego. Badacz tłumaczy ją faktem, iż opuszczając na przełomie XVIII i XIX wieku Czadeckie, ludność ta nie miała ukształtowanej tożsamości narodowej – jej ideologizacja nastąpiła dopiero na Bukowinie pod wpływem czynników zewnętrznych (Kłosek, 2005, s. 132). Etnonim *Słowacy*, jakim określają górali czadeckich mieszkańcy Bulaju, Rudy czy Kaczyki, jak wskazuje E. Kłosek, nie musi spełniać kryterium identyfikatora etnicznego, a wskazywać może wyłącznie na określoną „terytorialność" (Kłosek, 2005, ss. 133–134); zwłaszcza że trudno podać przyczyny, dla których górale czadeccy po przybyciu na Bukowinę zaczęli być nazywani Słowakami (Feleszko, 1995, ss. 155–157).

Zaprezentowany powyżej zarys sporu „o dusze" górali bukowińskich stanowi przyczynek do postawienia pytania, czy obecna sytuacja socjolingwistyczna w tych wsiach, tak bardzo różniąca się od sytuacji w Bulaju, Rudzie i Kaczyce, nie jest wynikiem okoliczności historycznych, które niejako zmusiły górali do jednoznacznego określenia swojej etniczności – a tym samym docenienia roli języka jako jednego z jej komponentów.

H. Krasowska zauważa, że w Nowym Sołońcu, Pleszy i Pojanie Mikuli gwara polska funkcjonuje w każdej z domen, a „Dzieci z rodzin polskich w Nowym Sołońcu, Pojanie Mikuli i Pleszy nie znają języka rumuńskiego do momentu rozpoczęcia nauki szkolnej" (Krasowska, 2006, s. 117). Podobne wnioski płyną z analizy najnowszego materiału gwarowego, przedstawionego w publikacji *Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina*; np. w Nowym Sołońcu „Zarówno dorośli, jak i dzieci posługują się polską gwarą górali bukowińskich, również Ukraińcy mieszkający tutaj znają tę gwarę" (Krasowska i in., 2018, s. 70). Nowy Sołoniec (żyje tutaj ponad 500 Polaków), Pojana Mikuli (około 450 Polaków) i Plesza (około 200 Polaków) (Krasowska i in., 2018, ss. 70–72) to miejscowości leżące w sąsiedztwie, obok siebie – jest to prawdziwie polska enklawa na Bukowinie rumuńskiej. Ludzie mieszkający w tych wsiach często się spotykają, mają również poczucie własnej odrębności od pozostałych grup Polaków w Rumunii – w tym także językowej: jako jedyni „gwarią" (tak określają posługiwanie się swoją mową) (por. Krasowska i in., 2018, ss. 87–88).

Różnice pomiędzy góralami bukowińskimi a pozostałymi badanymi przeze mnie społecznościami nie wyczerpują się wyłącznie w odniesieniu do obszaru ich funkcjonowania w społeczeństwie rumuńskim. Górale jako jedyni utrzymują bardzo ścisłe związki z Polską oraz instytucjonalny kontakt z góralami bukowińskimi, którzy po II wojnie światowej w ramach reemigracji osiedlili się w Polsce: „W badanych wsiach istnieją zespoły folklorystyczne, które często występują w Polsce. Dzieci z polskich rodzin wyjeżdżają na wakacje i kolonie do historycznej ojczyzny" (Krasowska i in., 2018, s. 117). Istnieją tu zespoły: Zespół Górali Czadeckich „Sołonczanka" z Nowego Sołońca oraz Zespół Górali Czadeckich „Mała Pojana" z Pojany Mikuli. Zespoły te często spotykają się z osobami tworzącymi podobne formacje folklorystyczne nie tylko w Polsce, ale i na Ukrainie (jak np. Zespół Górali Czadeckich „Wianeczek" z Piotrowiec Dolnych czy Zespół Górali Czadeckich „Dolinianka" ze Starej Huty). W Polsce mieszkający tam górale bukowińscy oraz ich potomkowie od dawna działają aktywnie na polu upowszechniania swoich tradycji i kultury. M. Pokrzyńska wymienia aż 12 formacji, które reprezentują społeczność polskich górali czadeckich:

– Zespół Pieśni i Tańca „Pojana" z Piławy Dolnej,
– Zespół Górali Czadeckich „Watra" z Brzeźnicy,
– Zespół Górali Czadeckich „Dolina Nowego Sołońca" ze Złotnika,
– Zespół Górali Czadeckich „Dawidenka" z Koźlic,

– Góralski Teatr Pieśni „Dunawiec" ze Zbylutowa,
– Zespół Obrzędowy Górali Czadeckich „Jastrowiacy" z Jastrowia,
– Zespół Górali Czadeckich „Wichowianki" z Wichowa,
– Zespół Górali Czadeckich „Tajdany" ze Strzegomian,
– Dziecięcy Zespół Górali Czadeckich „Dziordanki" z Jastrowia,
– Dziecięcy Zespół Górali Czadeckich „Źródełko" z Wichowa,
– Zespół „Podgrodzianki" z Raciborowic Górnych,
– Zespół Górali Czadeckich „Jodełki" z Żagania (Pokrzyńska, 2010, ss. 121–125).

Prócz tego w środowisku bukowińskim funkcjonują dwie organizacje integracyjno-pomocowe: Fundacja Bukowińska „Bratnia Pomoc" – założona w 1992 roku w Lubaniu Śląskim (w ramach której działa również chór „Echo Bukowiny") oraz Stowarzyszenie „Wspólnota Bukowińska" istniejące od roku 1999 (Pokrzyńska, 2010, ss. 125–126). Od roku 1989 w Jastrowiu zaczęto organizować cykliczny festiwal „Spotkania Bukowińskie", którego gospodarzem jest Pilski Dom Kultury. Jak pisze M. Pokrzyńska:

> Przez pierwsze lata był to Festiwal Folkloru Górali Czadeckich (tzw. górale czadeccy – z Polski, Rumunii i Ukrainy). Po dwóch latach organizatorzy zauważyli, że „bukowińska tradycja otwartości znajduje nadal wielu zwolenników" [Kowalski, 2002, s. 16], w związku z czym Piła i Jastrowie mogą się stać miejscem ukazywania wielonarodowościowej Bukowiny […]. Od 1992 roku festiwal nosi nazwę Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania". Organizatorzy sukcesywnie powiększali grono uczestników festiwalu. Obecnie biorą w nim udział reprezentanci wszystkich historycznych grup etnicznych Bukowiny. Od 2001 roku podpisywane jest co roku polsko-rumuńsko-ukraińsko-węgierskie porozumienie, dzięki któremu festiwal odbywa się w kilku edycjach i w rożnych miejscach: w Polsce, na Węgrzech, w Rumunii i na Ukrainie. Jak podsumowuje główny organizator: „To wyznacza «Bukowińskim Spotkaniom» wyjątkowe miejsce w gronie międzynarodowych festiwali folklorystycznych w Europie. Stały się największą imprezą w Europie – prezentują folklor jednego regionu – realizowaną w czterech krajach, gromadząc mieszkańców oraz uchodźców i ich potomków" [Kowalski, 2002, ss. 97–98]. Od 2008 roku festiwal odbywa się również w Słowacji (Pokrzyńska, 2010, s. 142).

Zespoły górali czadeckich z Rumunii biorą aktywny udział w „Bukowińskich Spotkaniach". To na terenie jednej z góralskich wsi (w Nowym Sołońcu) odbywają się również od wielu lat dożynki w ramach corocznego, cyklicznego wydarzenia pod nazwą Dni Polskie, organizowanego przez Związek Polaków w Rumunii z siedzibą w Suczawie.

Grupa górali bukowińskich jako jedyna posiada własne zespoły folklorystyczne i w sposób zorganizowany rozwija i kultywuje własne tradycje. Dla członków tej społeczności, w odróżnieniu od Polaków w Bulaju, Rudzie i Kaczyce, język jest istotnym elementem ich tożsamości – ciągle żywym i przydatnym, w dodatku nobilitującym ich w relacjach z przedstawicielami górali bukowińskich mieszkających w innych państwach Europy oraz w kontaktach

Fot. 95. Dożynki w Nowym Sołońcu, 2019 (z archiwum Związku Polaków w Rumunii). Na pierwszym planie Wiktoria Longher – posłanka, przedstawicielka mniejszości polskiej w Parlamencie rumuńskim (w stroju regionalnym) oraz Gerwazy Longher – prezes Związku Polaków w Rumunii

z Polakami. Niebagatelne znaczenie ma także to, że duszpasterzami w tych miejscowościach są również Polacy: proboszczem parafii w Nowym Sołońcu jest ksiądz Stanisław Kucharek, w Pleszy pracuje ksiądz Andrzej Staszkowian (obaj pochodzą z Bukowiny rumuńskiej), natomiast w Pojanie Mikuli opiekę duszpasterską sprawuje ksiądz pochodzenia rumuńskiego Gabriel Bucur, który nauczył się miejscowej gwary. Ponadto w tych trzech wioskach nauczanie języka polskiego trwało nieprzerwanie od roku 1944 (Beleş, 2006, ss. 289–297). Niezwykle istotny jest również fakt, iż obecni liderzy mniejszości polskiej: prezes Związku Polaków w Rumunii Gerwazy Longher (piastują-

cy tę funkcję od roku 2002) oraz posłanka mniejszości polskiej do parlamentu rumuńskiego Wiktoria Longher (prywatnie małżeństwo) mają w Nowym Sołońcu dom i rodzinę oraz zarówno oni, jaki i ich dzieci mówią gwarą górali czadeckich. H. Krasowska w swojej rozprawie odnotowała: „Najważniejszym elementem świadczącym o świadomości narodowej jest język, w tym i gwara, którą posługują się górale we wszystkich zbadanych przeze mnie miejscowościach" (Krasowska, 2006, s. 142). Gwara górali bukowińskich, w odróżnieniu do gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki, nie zanika, ciesząc się wysokim prestiżem i będąc obecną we wszystkim domenach w wymiarze lokalnym, co potwierdzają najnowsze badania (por. Krasowska i in., 2018, ss. 84–96).

2. Język jako świadectwo[1]

Mieszkańcy Bulaju przez swoich sąsiadów Rumunów powszechnie określani byli mianem *Mazurów*. Podobnie nazywano mieszkańców Rudy; niektórzy *Mazurami* nazywali także mieszkańców Kaczyki, a nawet Nowego Sołońca (*sic!*) (por. Kłosek, 2005, s. 133); jednak tylko w Bulaju określenie *Mazur* przez mieszkających tu Polaków do tej pory traktowane jest jako etnonim służący do autoidentyfikacji, a dodatkowo synonim określenia „Polak". Jak podają informatorzy, nazwa ta przez Rumunów oraz górali bukowińskich uznawana była za obraźliwą. Jedna z informatorek stwierdza: „Te P^{u}ol'aki to nos maj przezywajo Madzury. […] Rumuny nas przezywajo Madzury", jednak mieszkańcy Bulaju nie potrafią udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego słowo *Mazury* miałoby być określeniem negatywnym.

O. M. Żukowski o *Mazurach* zamieszkujących Bulaj pisał w 1914 roku tak:

> Osadnicy – to […] naród roboczy, zapobiegliwy, w nędzy zahartowany. Mimo obcego i wcale im nie życzliwie usposobionego otoczenia oparli się dotąd całą siłą obcej im kulturze i w walce z ciężkimi warunkami nie zapomnieli języka ojczystego. Zatracili jednak wspaniały pod względem etnograficznym strój, gromadzki obyczaj, wiele z wrodzonego pędu do nauki i oświaty. Jest to znamiennym objawem u naszych Mazurów, że – odmiennie od polskich górali – wolą się ubierać w jakąś żydowską tandetę, aniżeli w suknie z materii wyrobu domowego. […] Rolnik rumuński spogląda z pogardą i politowaniem na takiego człowieka, jak na jakiegoś cygana (Żukowski, 1914, ss. 116–117).

Genezy negatywnych konotacji z pewnością można doszukiwać się w charakterystyce etnonimu *Mazur*. Znacząca frekwencja formy *Mazur* według A. Tyrpy wskazuje na dużą mobilność ludzi pochodzących z Mazowsza w minionych wiekach. Osadnicy z tego regionu zasiedlali nie tylko tereny współczesnej

[1] Obszerne fragmenty niniejszego rozdziału zostały opublikowane w formie artykułów lub wykorzystane we wcześniejszych publikacjach (m.in. K. Stempel-Gancarczyk, 2015).

Polski, ale i na przykład różne, często odległe części Ukrainy. Wśród Litwinów i Rusinów obecność Mazurów (w znaczeniu: przybyszy z Polski) „spowodowała utożsamianie słów *mazurski* i *polski*, *mazur* i *katolik*" (Tyrpa, 2006, ss. 181–193). Negatywne konotacje związane z etnonimem wiązały się z faktem, że osadnicy z Mazowsza cechowali się ubóstwem i niskim poziomem wykształcenia. Na tę cechę etnonimu wskazywał także K. Feleszko w swojej analizie mowy Polaków bukowińskich, według którego na Bukowinie *Mazurem*, *Mazurką* nazywano przybyszy z Małopolski (spod Krakowa, Rzeszowa) (Feleszko, 2003, ss. 135–136; por. Cicimirski, 1907, s. 9). Od określenia *Mazury* stosowanego wobec niektórych grup osadników z Polski pochodzi także nazwa „gwary mazurskie" odnosząca się do części gwar chłopskich na Ukrainie. Badająca te gwary E. Dzięgiel do regionów, w których występują „gwary mazurskie" w szczególnie dużym natężeniu – czyli Polesia Wołyńskiego, Żytomierskiego i Podola (w ujęciu zaproponowanym przez W. Werenicza), dołącza także (za Kazimierzem Feleszką) Bukowinę (Dzięgiel, 2012, s. 66; por. Dzięgiel, 2003, ss. 41–43).

Podczas badań przeprowadzonych w Bulaju w październiku 2013 roku od mieszkańców wsi usłyszałam jednak inne wyjaśnienie pochodzenia nazwy *Mazury*:

> Tam gdzieś była jedna wioska, co były Madzury. Tak sie nazywała […]: Madzury. I stamtond […], de la Madzury" (B-K-78-2013).

Inna informatorka podała podobną genezę tej nazwy:

> W P$^{u̯}$olsce maj było jedne lokalitate sie g$^{u̯}$odało jim Mazury. […] i $^{u̯}$ony cy stamtond były, cy nie były […], sie wiedziało, że z P$^{u̯}$olski które som, som Mazury (B-K-79-2013).

Trop geograficzny, wskazany przez informatorów, prowadzi do konkretnej miejscowości: w powiecie kolbuszowskim istnieje wioska o nazwie Mazury, niegdyś stanowiąca część wsi Zielonki koło Raniżowa. Te właśnie Mazury znalazły się również wśród miejscowości objętych badaniami dialektologicznymi, które zaowocowały publikacją *Wyboru polskich tekstów gwarowych* Kazimierza Nitscha (Nitsch, 1968).

Jeżeli chodzi o mieszkańców Bulaju, stwierdzenie, że są osiedleńcami z okolic Rzeszowa, Ropczyc i Kolbuszowej (jak najczęściej podaje się w opracowaniach dotyczących tej wsi), odzwierciedla fakt, iż osadnicy przybywali tu z różnych miejscowości tej części Małopolski. Język Polaków w Bulaju wykazuje cechy dialektów małopolskich. Na charakterystyczne, dobrze zachowane cechy gwary małopolskiej w Moarze wskazywali S. Gogolewski i E. Deboveanu (Deboveanu & Gogolewski, 1966). Większość z wymienionych przez nich, najbardziej charakterystycznych cech gwarowych, jak zostało wskazane wcześniej, można zidentyfikować w mowie najstarszych mieszkańców wsi również obecnie.

Porównując materiał językowy zebrany w Bulaju oraz zapisy zamieszczone w *Wyborze tekstów gwarowych* K. Nitzscha, już na podstawie tych kilku cech można stwierdzić, że gwara mieszkańców Bulaju i gwara mieszkańców miejscowości Mazury w powiecie kolbuszowskim różnią się od siebie w dużym stopniu. Analiza tekstów gwarowych z Mazurów (Nitsch, 1968, ss. 157–158) pozwala zauważyć, że na przykład w języku mieszkańców tej wsi udźwięczniająca fonetyka międzywyrazowa pojawia się sporadycznie, wymawiają oni *l* twardo we wszystkich pozycjach, w których w Bulaju pojawia się *l'* miękkie, a także nie labializują samogłoski *o*.

Weryfikacja hipotezy o powiązaniu określenia *Mazury* z domniemanym miejscem pochodzenia Polaków w Bulaju wymaga przyjrzenia się także zachowanym zabytkom językowym i opracowaniom dotyczącym innych gwar w okolicach Kolbuszowej, czyli gwar występujących na terenie dawnej Puszczy Sandomierskiej. Jak pisał M. Karaś, na obszarze między Wisłą a Dolnym Sanem występuje „typowy dialekt przejściowy. Obecnie trudno rozstrzygnąć: mazowiecki czy małopolski" (Karaś, 1958, s. 292); z tego też względu badanie zjawisk językowych na tym terenie nastręcza badaczom wielu problemów. Często zauważane są duże różnice już np. w języku mieszkańców sąsiednich wiosek (Wójtowicz, 1966, ss. 20–21). Wynika to przede wszystkim z faktu, że osadnictwo na tym terenie było wieloetapowe (Dobrowolska 1931) – za przykład może posłużyć fakt, iż wieś Raniżów, położona 7 kilometrów od Mazurów, od XVI wieku siedziba parafii, a obecnie siedziba gminy, została założona już w XIV wieku i osadnicy przybyli tu od południowej strony Puszczy Sandomierskiej (Dobrowolska, 1931, s. 14), natomiast same Mazury, założone w II połowie XVI wieku i do 1724 roku wchodzące w skład wsi Zielonka, zostały zasiedlone przez przybyszów z Mazowsza (*Mazury*, b.d.), kolonizujących te tereny najprawdopodobniej dopiero od wieku XVI. Oprócz nich tereny Puszczy zasiedlała również ludność wołoska. Nic dziwnego, że w efekcie na tym obszarze powstał niezwykle skomplikowany obraz gwar. Jak stwierdza J. Wójtowicz: „Układ izoglos komplikują późniejsze wpływy jednej gwary na drugą, kształtowane na podstawie zmieniających się wspólnot handlowych, administracyjnych, parafialnych. […] granice faktów językowych przeplatają się, tworząc miejscami trudną do wytłumaczenia plątaninę izoglos" (Wójtowicz, 1966, s. 10).

Nie zapominając o tych uwarunkowaniach, można stwierdzić, iż wiele cech wspólnych z gwarą Polaków w Bulaju wykazuje gwara lasowska, po raz pierwszy opisana przez Szymona Matusiaka w 1880 roku (a więc w przybliżeniu w czasie, kiedy osadnicy z Polski przybywali do Bulaju). Najbardziej charakterystyczne z nich to mazurzenie, występowanie miękkiego *l'* niemal w każdej pozycji, przejście dawnego długiego *o* w dźwięk pośredni labializowany ^{u}o czy występowanie w narzędniku liczby mnogiej rzeczowników końcówki -*amy*, -*my* (Matusiak, 1880). Jak podaje J. Wójtowicz, wymienione cechy z wyjątkiem miękkiego *l'* występują na całym obszarze pomiędzy Wisłą, Sanem, Wisłokiem i Wisłoką (Wójtowicz, 1966, s. 19).

Fot. 96. Anna Felik, Bulaj, 2018

Na podobieństwo obu gwar uwagę zwrócił również Janusz Radwański, który odwiedził Bulaj w czasie prowadzonych przeze mnie badań w roku 2017. W artykule będącym nawiązaniem do swoich obserwacji poczynionych w czasie tej wizyty napisał:

> Do najważniejszych cech wspólnych należą: udźwięczniająca fonetyka międzywyrazowa, obecność labializacji i pozostałości mazurzenia oraz pozostałości samogłosek długich – długiego *a*, które przeszło w *o* lub *á* i długiego *e*, które przeszło w *é* lub, w zależności od sąsiedztwa, w *y* lub *i*. Niezwykle istotne jest pojawianie się w interesujących nas kodach twardego połączenia *–ly,* które do Puszczy Sandomierskiej trafiło razem z mazowieckimi osadnikami w czasie zasiedlania tych terenów. Przede wszystkim jednak należy zwrócić uwagę na zanik samogłosek nosowych, zwłaszcza zanik nosowości w wygłosie i przejście *ą* w tej pozycji w *o*. Jest to cecha szczególnie ważna, gdyż stanowi jeden z elementów odróżniających gwarę bukowińskich Mazurów od gwar polskich górali z Bukowiny, w których *ę* w śródgłosie ulega ścieśnieniu, w wygłosie przybiera postać *eM*, zaś kontynuanta *ą* w wygłosie – *oM*; element ten łączy natomiast ich mowę z mową współczesnych i dawnych Mazurów spod Kolbuszowej (Radwański, 2018, s. 492).

Wśród tradycyjnych potraw, przygotowywanych przez Polaków w Bulaju, znalazła się tzw. *kapusta ziemniacanna* (*zimniocano/ziemniocanno*). Jak wskazuje J. Radwański:

> Zarówno nazwa, jak i potrawa są typowe tylko i wyłącznie dla jednego regionu Puszczy Sandomierskiej – dla okolic Kolbuszowej. Niedawno zakończone przez Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej badania w ramach projektu „Dziedzictwo kulinarne mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej" potwierdziły, że *kapusta źmiocano* była znana Lasowiakom jedynie na południu dawnego puszczańskiego obszaru. Jako potrawa charakterystyczna dla kultury ludowej bardzo wąskiej grupy Lasowiaków o potwierdzonej tradycji przyrządzania, została wpisana na Listę produktów regionalnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi. Trudno o bardziej wymowny przykład związków między kulturą Mazurów z Puszczy Sandomierskiej a Mazurów z Bukowiny. Obecność tej potrawy w niezmienionej w stosunku do pierwotnej, występującej w Polsce, formie w okolicach Suczawy w drugiej dekadzie XXI w. pokazuje, że przynajmniej niektóre elementy kultury przywiezionej przez osadników w końcu XIX w. z Puszczy Sandomierskiej mogły się zachować wśród Mazurów z Bukowiny (Radwański, 2018, s. 495; por. też Smyk i in., 2017, s. 45).

Nazwa tej potrawy wymawiana jest przez mieszkańców Bulaju w różny sposób: *kapusta ziemniacanna/zimniocano/ziemniocanno*, a obserwowane formy z podwojonym -*n*-, zachowane w gwarze, również wskazują na miejsce pochodzenia jej użytkowników. Jak pisał M. Karaś, formy przymiotnikowe z wtórnym -*n* występują (ze zmienną frekwencją) w wielu częściach Polski, przy czym jedynym regionem, w którym nie są notowane, jest Małopolska – wyjątek stanowi natomiast jej część północna, czyli rejon Puszczy Sandomierskiej „w widłach Sanu i Wisły. Rozszerzenie sufiksem -*n*- obejmuje tu wszystkie przymiotniki posiadające przyrostek -*any*" (Karaś, 1959, s. 126).

Kapusta ziemniacanna w Bulaju była przygotowywana w wielu domach, na co wskazują wypowiedzi informatorów. Młodsi z moich respondentów pamiętają tę potrawę z dzieciństwa jako tradycyjny polski posiłek. O tym, w jaki sposób przyrządzano ją dawniej, opowiedział w jednym z wywiadów rozmówca urodzony w Bulaju, a obecnie mieszkający w Suczawie:

> W Galicji była doś… było ciężko ^{u}o wy… wyżywienie. Tak że wszysko, co sie należało z potrawów, wszysko czsza było skorzystać. Na ten przykład ziemniaki to… te większe ziemniaki używali ludzie, a te drobne ziemniaki dawali zwierzentom. Ale i z tych drobniutkich ziemniaków, jak były, też sie używało, były ludzie skorzys… z tego, i z tych drobniutkich zimniaków gotowali te kapuste zimniaczanne. Bo… ten taki maluśki ziemniaczek czszeba było go ^{u}ostrugać, tylko te, łupiny, czy jak sie mówi, to dać dla by… dla zwierząt. A z tych malutkich takich kartofli, jak były jak bób czy jak tak, takie jak ^{u}orzeszki, może jeszcze mniejsze, z tych ziemniaczków robili te kapuste ziemniaczane. No i to sie to gotowało tak… podrobili troche, żeby było tak, jo wim, takie na… nie wiem, na… jeden centymeter sześcienny żeby było…
> *Taką kostkę?*

Fot. 97. Anna Wołoszczuk gotująca *kapustę ziemniacanną*, Bulaj, 2019

Tako kostke, tak. I… to sie do… czsza było robić o dzień naprzód. Położyli do garczka, położyli tam wody, to nakryć te ziemniaki, położyli kromeczkе chleba, żeby troszke to… zaczyno sie kisić, troszeczku. I rano położyli gotować to, i gotowali, zaczym sie to zgotowało. To tego, do tej kapusty, jak sie to roz… te ziemniaki sie troszeczku tak, niktóre sie rozgotowały troche, ale żeby to mientkie było, to dawali gotowane fasole, te kraso, nie wiem, jak sie mówi po polsku, kraso, nie?
No, taką czerwoną…
Czerwona i biała, tak. Stułczona, i to dawali do tego. Oprócz tego dawali, jak jeszcze by lepsza była, to dawali skwarki, osmażone z cebulkom, i to było maszczenie tej kapusty, to było takie troszke gęste, tego. I to było… na to nazywali kapuste ziemniaczano. Jo, według mnie sie bardzo to lubieli, no, dobre…
A kapustę dawali taką zwykłą czy kiszoną?
Nie, nie, nie, to z… ten, te potrawe, co jo teroz wyłożyłem, to nazywali kapuste ziemniaczano.
Czyli kapusty tam nie dawali wcale…
Wcale! Nic, ani nie było z tego… Tak mówie, nie wim, czy to prawnie mówili to, czy nie, ale wiem, że tego mówili kapuste ziemniaczano. […] Ale to pochodzi jeszcze

z Galicji, te, bo tam sie używali, bo tam była bieda. Nie była taka bie… jak u nas, to było na stare, duże ziemniaki, sie robiło kostki tego, bo jes z czego. A ^{u}oni i sto… tego. Dlatego ^{u}ojciec nie bardzo chciał pojechać do Polski, tam gdzie so ziemie, rola była troche tego… Mówił, że nie tak bardzo sie żyje lentko na roli jak tu, a tu jest ziemia była lepsza… […].
A jak te ziemniaki gotowali, jak się troszkę zakwasiły, to ten chleb wyjmowali czy razem z tym…?
Nie, nie, nie, to razem gotowali. Bo to kromeczka była, to nic tak… A to było takie naciągli… sześ–siedem litrów było tego (S-M-78-2017).

Młodsi mieszkańcy Bulaju pamiętają z reguły jedynie nazwę tej potrawy, a przepis na nią, który podawali mi przedstawiciele starszego pokolenia, uległ znaczącym modyfikacjom. Współcześnie *kapustę ziemniacanną* w wiosce przygotowuje się również z użyciem kapusty; przypomina ona bigos, z tym że dodaje się do niej także ziemniaki i fasolę:

No to jak były Polaki casem u nos, przynoszały kapuste w słoikach tako z mięsem. To była kapusta zimniocanno, ale już kładły do słoików, ^{u}od jesieni miały…[…]. Kapusta zimniocano tak sie kładzie, sie na… sie kładzie kapuste, zgotuje sie kapuste kwaśno, zioberka ze świni uwendzone i fasole, ale kapusta sie gotuje ^{u}osobno, a fasol'e ^{u}osobno. I kartofle. I to jak zgotujesz wszysko, zamiszosz, jeszce gotujesz z pół godziny, do razu, i z temi zioberkamy, tak żeby było dobrze gotowane, to kapusta ziemniacanna. […] Smak. I potem jeszcze zagotujesz tak pół, pół godziny… To jes robota, to jes wiency robota, ale tak Polaki downo gotowały te… […] Tutaj. Nie wim skond, ale gotowały (B-K-62-2017).

Podczas pobytu w Rumunii na przełomie lutego i marca 2019 roku połączonego z weryfikacją wyników badań postanowiłam sprawdzić, w jakim stopniu mieszkańcy Bulaju znają tę specyficzną, charakterystyczną w granicach Rumunii wyłącznie dla tej miejscowości potrawę. Okazało się, że nadal gotują ją co najmniej trzy osoby oraz mieszkająca poza Bulajem córka jednej z najstarszych mieszkanek wsi. Na moją prośbę jedna z tych kobiet przygotowała *kapustę ziemniacanną*. Sposób przyrządzenia potrawy opisała następująco:

Wprzódzi miałam siekoc, to i tero je siekoc. Do putni siekasz tak o, żeby drobno było. A tero […] nożem kraje, drobniutko tak. Ale u mnie to źle, bo nie mom kartofli tych biołych, ino te cerwone i troszku… troszku sie gotuje straśnie, bo so… te cerwone so… kwarde takie trochu. […] Letnio wode sie zaleje i kładzie sie tak dziś do jutra. Tak i potem… jo kiedyś zrobiła rano i wiecór-em gotowała. A nieroz to sie kwaśnieje trochu, że lepsze, ale nie czsza, dobre i takie. I potem rano kłade gotować, kłade, mom szynke, zioberka takie, mienso, takie do tego… Fasole sie osobno gotuje. […] I potem sie pomiszo razem z tym… I potem sie robi słonine i szkwarki.
I wy kapusty nie dajecie do tego?
Jaki kapusty?
Kapusty.
Kapusta kapusta? Nie.
To dlaczego to się to nazywa kapusta?
Ziemniocanno. Tak sie nazywa (B-K-82-2019).

Podczas „prezentacji" *kapusty ziemniacannej* okazało się, że o tym nietypowym „zamówieniu" informatorka rozmawiała z innymi mieszkankami Bulaju. *Kapustę ziemniacanną* można przygotowywać tu na różne sposoby: ugniatając ziemniaki i fasolę lub ich nie rozdrabniając; bazując wyłącznie na ziemniakach i fasoli lub dodając drobno posiekanej kapusty. Informatorka, która przygotowała dla mnie tę potrawę, opowiadała o dyskusjach, jakie wokół tego tematu toczą się we wsi. Była też bardzo zadowolona z tego, iż zawiozłam *kapustę ziemniacanną* do suczawskiej siedziby Związku Polaków w Rumunii, gdzie skosztował jej prezes Związku Gerwazy Longher. Jego zainteresowanie tą potrawą oraz „ponowne odkrycie" *kapusty ziemniacannej* i uzyskanie przez mieszkańców wsi wiedzy na temat tego, że jest ona wyjątkowa nie tylko w Rumunii, ale także w Polsce, być może zaowocuje zaprezentowaniem jej jako potrawy z Bulaju podczas nadchodzących dożynek organizowanych w ramach corocznych Dni Polskich.

W lutym 2019 roku udało mi się zarejestrować jeszcze jeden przepis na *kapustę ziemniacanną*:

> Ziemniaki sie oczyści i pokraja sie na drobniutko. Pokraja sie. I położy sie tak do ciepła troche, żeby z wodom, żeby woda przykryła, żeby w tym garku, żeby woda była pełno. I na drugi dzień sie kładzie gotować. Jak to troszki jes może tak zkwaśniałe, to te wode możno wyloć, a drugi wloć, a jag nie, to z tom wodom możno gotować. I tu, ona sie tu gotuje, a tu położysz fasole zgotować, jak sie to wszystko pogotuje, fasole sie stłuce i położy sie tam. I tu słoniny sie nasmaży, tak doś ty słoniny. I pokraja sie cebul'ke, żeby to pachneło. I daje sie tam. A jak jest jako kawołek jakiego miensa, to możno wrazić tamok. Abo słoniny kawołek… I to je bardzo dobre. […] To z Polski to jedzenie tutej, tutej sie naśmiwały casem, tak o, ale to bardzo dobre. My to starsi lubiemy (B-K-90-2019).

J. Radwański w swoim artykule, wskazując na unikatowość *kapusty ziemniacannej* jako łącznika pomiędzy *Mazurami* spod Kolbuszowej i *Mazurami* z Bulaju, odniósł się także do omawianego wcześniej etnonimu *Mazur*:

> Jeśli chodzi o mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej, jest on bardzo silnie zakorzeniony. Jeden z najstarszych opisów Lasowiaków, pochodzący z połowy XIX w. pióra księdza Wojciecha Michny, posługuje się tym właśnie określeniem. Również Franciszek Kotula zaznacza, że etnonim ten odróżniał mieszkańców Płaskowyżu Kolbuszowskiego od innych grup zamieszkujących Puszczę Sandomierską. […] Jak podkreśla Franciszek Kotula, etnonim ten był na południu Puszczy Sandomierskiej etnonimem endogennym, w odróżnieniu od nazwy *Lesiok*, używanej przez mieszkańców wsi poza Puszczą Sandomierską, czy utworzonej przez etnografów nazwy *Lasowiak*. Również własną gwarę mieszkańcy okolic Kolbuszowej określali mówieniem *po mazursku* lub *mazursko mowo*. […] Jakkolwiek obecnie etnonim *Mazurzy* wyszedł z użycia zarówno wśród mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej, jak i instytucji zajmujących się animacją kulturalną na jej terenie, był on pierwotnie silnie zakorzeniony w świadomości ludzi żyjących w widłach Wisły i Sanu. Mazurska autoidentyfikacja towarzyszyła zatem najprawdopodobniej

osadnikom, którzy wyruszyli spod Kolbuszowej już w momencie przybycia na nowe miejsce (Radwański, 2018, ss. 393–394).

„Mazurska” autoidentyfikacja mieszkańców Bulaju w świetle tych ustaleń wydaje się więc uzasadniona. Etnonim *Mazur*, głęboko zakorzeniony w świadomości użytkowników gwary, niesie w sobie część historii Polaków żyjących w Bulaju. Zdaniem Hansa Georga Gadamera: „W zwierciadle języka można zobaczyć poglądy na świat poszczególnych ludów, ba – nawet strukturę ich kultury aż do najdrobniejszych szczegółów” (Gadamer, 2004, s. 154), a w przypadku Bulaju ślady „mazurskiej identyfikacji” oraz pamięć kultury wyniesionej przez przodków w czasie emigracji z rejonu Kolbuszowej zachowały się właśnie w mowie mieszkańców wsi i leksyce gwarowej.

3. Znaczenie badań terenowych

W języku i kulturze badanych przeze mnie społeczności pojawia się wiele tematów i wątków, których znaczenie i wartość uświadamiają dopiero prowadzone badania terenowe. Rozmówcy często na początkowym etapie badań traktują badacza jako „osobę z zewnątrz” – z dużą dozą nieufności. Sytuacja prowadzenia wywiadu implikuje także określone zachowania językowe – rozmówcy starają się odpowiadać na zadawane pytania, często czyniąc to w zwykłych, absorbujących ich uwagę sytuacjach życia codziennego. Perspektywa badawcza zmienia się w miarę upływu czasu; jest to niewątpliwa wartość badań longitudinalnych. Modyfikacjom ulega także stosunek rozmówców do badacza. Poprzez uczestnictwo w ich życiu codziennym, poznanie ich życia, radości i trosk, staje się on kimś „swoim”. Rozmówcy, co miałam okazję obserwować w czasie badań na Bukowinie, coraz chętniej dzielą się swoją wiedzą, z większą cierpliwością tłumaczą kwestie niejasne dla badacza. Dzięki obserwacji uczestniczącej możliwe do zaobserwowania stają się także te elementy kultury, które umykają uwadze podczas badań nakierowanych na weryfikację określonych hipotez.

Znaczenie badań terenowych dla badanych społeczności uświadamia m.in. cytowana wielokrotnie w toku tej książki praca *Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina* autorstwa Heleny Krasowskiej, Magdaleny Pokrzyńskiej i Lecha Aleksego Suchomłynowa (Krasowska i in., 2018), będąca pierwszym całościowym studium dotyczącym mowy Polaków zamieszkujących Bukowinę – krainę historyczną obecnie znajdującą się w granicach dwóch państw: Rumunii i Ukrainy. Książka ta jest jednym z efektów projektu pod tytułem „Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego”, zrealizowanego w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2015–2018. Badania

Fot. 98. Otwarcie międzynarodowego sympozjum naukowego w ramach Dni Polskich w Suczawie, 2019 (z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

prowadzone w ramach projektu miały charakter *emiczny* – ich postawowym celem stało się uchwycenie perspektywy użytkowników, na co pozwoliły pogłębione wywiady z elementami narracji.

Badania, które przeprowadziłam w analizowanych społecznościach zarówno w latach poprzedzających realizację grantu, którego byłam wykonawcą, jak również w jego ramach, pokazały, jak duże znaczenie dla członków poszczególnych społeczności mają rozmowy o ich języku i kulturze. Mogą one stać się również (jak w przypadku *kapusty ziemniacannej*) źródłem zupełnie nowych informacji dla samych użytkowników kultury. Dzięki temu zyskują oni świadomość wartości tych elementów, które wydawały im się dotychczas mało istotne lub „zwyczajne", a przez to niezasługujące na szczególną uwagę. Można założyć, iż podobnie jak w przypadku Bulaju, w języku mieszkańców Rudy i Kaczyki kryją się podobne „klucze" do rzeczywistości społecznej. Tę właściwość i moc kreacyjną języka P. Berger i T. Luckmann ujmują w następujacych słowach: „*Ipso facto* olbrzymie zasoby doświadczeń i znaczeń mogą zostać «tu i teraz» zobiektywizowane. Mówiąc prościej, za pośrednictwem języka w każdej chwili można przywołać cały świat" (Berger & Luckmann, 1983, ss. 75–76). Sytuacja socjolingwistyczna Bulaju, Rudy i Kaczyki, opisana w niniejszej pracy nie jest statyczna. Moje badania, podobnie jak te, których efektem jest książka *Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina autorstwa* Heleny Krasowskiej, Magdaleny Po-

Fot. 99. Polsko-rumuńska rodzina z Frumosy: Władysław Petriczak z żoną Mirelą na dożynkach w Nowym Sołońcu, 2017

krzyńskiej i Lecha Aleksego Suchomłynowa (Krasowska i in., 2018), mogą skutkować zmianą stosunku informatorów do gwar polskich, którymi się posługują, m.in. przez uświadomienie sobie przez nich samych ich wyjątkowego, niepowtarzalnego znaczenia.

Znaczenie gwar jako odmian języka podkreśla Halina Pelcowa, pisząc:

> Gwara danego regionu wrasta w jego strukturę i go kształtuje, stając się elementem identyfikacji i wykładnikiem regionalnego lub lokalnego dziedzictwa kulturowego. W tej odmianie języka, zorientowanej terytorialnie i przechowującej to, czego nie jest w stanie pomieścić język ogólny, zawarte jest dziedzictwo szczególne, z wpisanym dziedziczeniem nie tylko form językowych, ale systemu wartości uniwersalnych, nienaruszalnych, z ciekawością świata nastawioną na konieczność nazwania każdego najdrobniejszego elementu otaczającej rzeczywistości, a także z umiejętnością segregowania i wartościowania świata (Pelcowa, 2013, s. 219).

Gwara według niej to nie tylko mowa, ale też cała sfera obyczajów i wierzeń, ściśle połączonych z religijnością ludową i dziedziczoną mądrością życiową; to język, który jest komponentem nie tylko wspólnoty, ale i tożsamości (Pelcowa, 2013, s. 219). W innym miejscu autorka dodaje, iż gwary są:

1) sposobem interpretacji otaczającego świata;
2) elementem tradycji ludowej przekazywanej z pokolenia na pokolenie;
3) określeniem swojego miejsca na ziemi i wyznaczenia kręgu swojskości;

4) elementem budowania opozycji dawny – współczesny;

5) łącznikiem między przeszłością a współczesnością i nawiązaniem do przyszłości;

6) wykładnikiem historii regionu;

7) dokumentem epoki i tradycji, która odeszła, ale żyje jeszcze w pamięci osób starszych;

8) tworzywem literackim (Pelcowa, 2013, s. 221).

Rozpoczynając badania terenowe w Rumunii, zakładałam, że wstępnie zweryfikowane hipotezy prowadzić będą do jasnych, klarownych wniosków dotyczących procesów zanikania języka. Rzeczywistość okazała się jednak o wiele bardziej złożona. Wydaje się, iż dokładne poznanie badanych społeczności może stać się punktem wyjścia do badań znacznie bardziej ukierunkowanych, pozwalających na odkrycie znaczeń i sensów, które w dotychczasowych analizach pojawiały się np. wyłącznie w języku (tak jak nazwy potraw). Rola badacza terenowego (również lingwisty czy socjolingwisty) nie zawsze ogranicza się czy jest zredukowana do zbierania i opracowywania danych. Zwraca na to uwagę J. Holdeman:

> Some people believe that the linguist should intervene and try to prevent the death of a language by trying to rally interest and appreciation of the language, conjuring up the image of people in wetsuits trying to save a beached whale. Others believe in the survival of the fittest theory that a language will survive if it is equipped and meant to survive. Others believe that the linguist should collect as much information about a language as possible and make that information available for those who want to use it. Good arguments can be made for all three stances (Holdeman, 2002, ss. 16–17).

Każda z badanych przeze mnie społeczności charakteryzuje się odrębnymi cechami. W różnym stopniu przenikają do nich elementy obecnie dominującej kultury (rumuńskiej) czy zachowały się elementy kultur ważnych w przeszłości (np. ukraińskiej). Nierzadko „przesłaniają” one częściowo zapomniane – lub postrzegane przez użytkowników kultury jako mało istotne – elementy będące dziedzictwem i świadectwem polskiej kultury ich przodków. Badania, które w moim zamiarze miały na celu uzupełnienie luk w zakresie analiz socjolingwistycznych dotyczących Bulaju, Rudy i Kaczyki, pokazały, że kolejne eksploracje są możliwe i potrzebne, dopóki żyją użytkownicy danej kultury i języka. Mogą one prowadzić nie tylko do zupełnie nowych wniosków, ale też wpływać na świadomość członków danej społeczności, a tym samym (nawet w sposób zupełnie nieintencjonalny) oddziaływać na jej przyszłe losy. Jak pokazuje przykład Bulaju, również obecnie świadomość wartości kryjącej się we własnym języku i kulturze może stać się bodźcem do zwiększenia ich prestiżu w świadomości użytkowników, tak jak stało się to przed II wojną światową w przypadku górali bukowińskich.

ROZDZIAŁ V

PROCESY ZANIKANIA JĘZYKA

1. Gwary Bulaju, Rudy i Kaczyki – podsumowanie

Przedstawione i omówione w poprzednich rozdziałach gwary Bulaju, Rudy i Kaczyki, wywodzące się z gwar małopolskich, ulegały wpływom języków, z którymi w kontakcie byli ich użytkownicy. W przypadku Bulaju był to przede wszystkim język rumuński, gwara mieszkańców Rudy wykazuje interferencję języka ukraińskiego i rumuńskiego, gwara mieszkańców Kaczyki natomiast funkcjonowała w środowisku polilingwalnym – wpływ miały na nią języki ukraiński, rumuński i niemiecki.

Gwara Bulaju zachowała najwięcej małopolskich cech gwarowych, takich jak mazurzenie, występowanie miękkiego *l'* niemal w każdej pozycji, przejście dawnego długiego *ō* w dźwięk pośredni labializowany ^{u}*o*, występowanie w narzędniku liczby mnogiej rzeczowników końcówki -*amy*, -*my* czy w przypadku 1. osoby liczby mnogiej końcówki -*wa* itp. Jednocześnie w idiolektach pojawia się wiele zapożyczeń oraz kalk z języka rumuńskiego. W systemie fonetycznym dostrzec można interferencję języka rumuńskiego m.in. w zakresie wymowy samogłosek *o* i *y*, a także wzbogacenie o rumuńską samogłoskę *ă* (ə).

Na gwarę Rudy wpływ miały przede wszystkim język ukraiński i rumuński. Zauważyć w niej można także większe zmiany niż w gwarze Bulaju. Przede wszystkim dawne *l* (twarde) jeszcze w latach sześćdziesiątych najstarsi mieszkańcy wymawiali jako zębowe *ł*, młodsi realizowali je bardziej dziąsłowo, w formie *ḷ*; obecnie realizację zębowego *ł* zastąpiła dziąsłowa forma *ḷ*. Zapożyczenia i kalki obejmują zarówno wzory ukraińskie, jak i rumuńskie. Interferencja języka ukraińskiego obecna jest np. w zakresie koniugacji czasowników w czasie przeszłym (z użyciem zaimka *ja*) itp. Więcej też w gwarze Rudy niż w gwarze Bulaju występuje zapożyczeń z języka niemieckiego.

Gwara Kaczyki jako język pierwszych polskich osadników na Bukowinie rumuńskiej jako pierwsza także poddana została obcym wpływom językowym – największy z nich miał język ukraiński, który w Kaczyce charakteryzował

się większym prestiżem niż gwara polska i w wielu przypadkach był językiem używanym zarówno w sferze domowej, jak i sąsiedzkiej, a nawet religijnej i w życiu społecznym (w sferze oficjalnej). Wpłynęło to znacząco na stan mowy Polaków w Kaczyce, w której nie zachowały się cechy gwary małopolskiej z okolic Bochni i Wieliczki. Interferencja mowy polskiej i języka ukraińskiego dostrzegalna jest na wielu poziomach: fonetycznym, morfologicznym, składniowym, leksykalnym. Na miejscu *ł* w Kaczyce wymawia się dziąsłowe *l̦*, dźwięk pośredni pomiędzy twardym *ł* zębowym a twardym dziąsłowym *l*, którego realizacja wyparła wariant zębowy. Na miejscu głosek środkowojęzykowych *ś*, *ź*, *ć*, *dź* występują zmiękczone przedniojęzykowe: *s'*, *z'*, *c'*, *dz'*. Występujące w latach sześćdziesiątych w mowie części mieszkańców starszego pokolenia realizacje średniojęzykowe *ś*, *ź*, *ć*, *dź* obecnie należą do reliktowych, pojawiają się natomiast w mowie młodszych użytkowników mających kontakt z językiem ogólnopolskim. Użytkownicy polszczyzny w Kaczyce powszechnie wykorzystują pochodzący z języka ukraińskiego złożony spójnik *taj* (ukr. *тай*) jako formę oboczną do *i*, który w części idiolektów całkowicie wypiera *i.* Efektem polilingwizmu Kaczyki są również znaczne uproszczenia systemu morfologicznego, a także bardzo duża liczba zapożyczeń (z języka ukraińskiego, rumuńskiego i niemieckiego).

W przypadku wszystkich trzech gwar zachodzą charakterystyczne zjawiska i procesy, będące wynikiem wpływu języka rumuńskiego:

– używanie konstrukcji ‘jechać z czymś’ zamiast ‘jechać czymś’ (analogicznie do rumuńskich: *merge cu ceva – merge cu autobuzul, cu maşina, cu avionul, cu vaporul*);

– wzbogacenie fleksji liczebników powyżej 20 o spójnik *i* (jak w rumuńskim *şi*): *dziewieńdziesiont i pieńć lat* (por. rum. *nouăzeci şi cinci*) itd.; według wzoru rumuńskiego odmieniane są również liczebniki od 200 do 900: *dwa sto* itd. (rum. *două sute* itd.);

– wykorzystywanie do tworzenia stopnia wyższego przymiotników i przysłówków rumuńskiego przysłówka *mai*: *maj wielgi/wielki* (‘większy’); *maj cieńży* (w znaczeniu ‘gorzej’); *maj mni* (‘mniej’); używanie konstrukcji z *mai* również w związkach z czasownikiem: *maj ide*, *maj mówie*, *maj rozmowiałam* itd.

We wszystkich trzech gwarach występuje duża liczba zapożyczeń i kalk. Jednym z najczęściej używanych słów jest ogólnobukowińskie *ja* jako synonim polskiego *tak* – prawdopodobnie jest to pozostałość z czasów, gdy język niemiecki na Bukowinie był językiem urzędowym (do I wojny światowej). Na tak dużą frekwencję *ja* w gwarach polskich na Bukowinie rumuńskiej mógł wpływać również fakt, że *tac* (czyt. *tak*) to forma 1. osoby liczby pojedynczej czasu teraźniejszego rumuńskiego czasownika *taci* – ‘milczeć’. Każda z omawianych gwar zawiera jednak leksemy należące do tzw. słownictwa ogólnobukowińskiego, figurujące w *Słowniku górali polskich na Bukowinie* autorstwa Z. Grenia i H. Krasowskiej (Greń, Krasowska 2008), wydaje się więc, że obecność leksemu *ja* należy interpretować przede wszystkim w tym kontekście.

S. Warchoł zauważał, że „proces przenikania określonych elementów z jednego języka do drugiego, czyli z systemu A do systemu B, jak też na odwrót, jest procesem długotrwałym i wyjątkowo złożonym, wielostronnie skomplikowanym. Trwa on przez wiele pokoleń, a jego rezultaty są na różnych obszarach bilingwistycznych niejednolite" i zależą od wielu czynników (Warchoł, 1989, s. 1). Jego zdaniem w kontaktach bilingwalnych najbardziej odporne na zmiany, a jednocześnie najbardziej reprezentatywne i trwałe są te cechy systemu językowego, które należą do poziomu fonetyczno-fonologicznego i morfologicznego (Warchoł, 1989, s. 4), a wszelkie innowacje systemowe mogą prowadzić do destrukcji systemu na tych właśnie poziomach (Warchoł, 1989, s. 53). Obecnie językiem dominującym we wszystkich miejscowościach objętych badaniem jest język rumuński, a jego trwała dominacja warunkuje przebieg procesów interferencyjnych tylko w jednym kierunku, co w efekcie może skutkować zmianą języka (por. Weinreich, 1977, s. 92; cyt. za: Feleszko, 2002, s. 112). Obecny stan gwar w Bulaju, Rudzie i Kaczyce rozpatrywać można w odniesieniu do różnych rodzajów bilingwizmu, ilustrujących kolejne etapy prowadzące do zmiany języka (Dzięgiel 2003). Mowa polska mieszkańców tych trzech miejscowości charakteryzuje się cechami właściwymi bilingwizmowi regresywnemu: posługują się nią niemal wyłącznie najstarsi mieszkańcy, a liczba jej użytkowników systematycznie maleje (por. Dzięgiel, 2003, ss. 73–75). W przypadku Kaczyki mowę użytkowników polszczyzny rozpatrywać można także w kontekście *mowy pogranicza*, czyli „procesu, w którym mówiący używa wzorów, reguł, cech pochodzących z co najmniej dwóch systemów językowych". Norma jest przy tym rozumiana jako „proces socjolingwistyczny, który jest zmienny i nie reguluje proporcji elementów z dwóch systemów językowych w mówieniu" (Zielińska, 2013, s. 66). Jak już wspomniano (w rozdziale III), na tle wszystkich badanych społeczności najwyższy stopień nierozróżnialności używanych kodów i leksemów, ich uwspólniania, przechodniości, stopniowalności i wariantywności (por. Zielińska, 2013, ss. 66–67) charakteryzuje polszczyznę mieszkańców Kaczyki. Odmienny rozwój i historia gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki obrazują prawidłowość, którą dostrzegł E. Kłosek:

> Każda z […] wsi wyróżnia się własnymi dziejami, innymi oddziaływaniami społeczno-kulturowego otoczenia i odmiennymi, lokalnymi uwarunkowaniami ekologicznymi. Czynniki te spowodowały, że każdą z nich traktować można jako odrębny i specyficzny układ, pozwalający na śledzenie wieloaspektowych zjawisk określonych przez izolację i transkulturację" (Kłosek, 2006, s. 174).

Mowa, którą dziś posługują się w tych miejscowościach potomkowie osadników z Małopolski, w każdym z przypadków ewoluowała inaczej, zależnie od specyficznych, lokalnych warunków i kontaktów językowych właściwych dla jej użytkowników.

We wszystkich trzech wsiach językiem używanym w każdej ze sfer (domen) jest obecnie rumuński, obecny w domu, sąsiedztwie, szkole, w życiu

religijnym i oficjalnym (urzędowym). W nielicznych rodzinach użytownikiem gwary jest więcej niż jedna osoba. Najczęściej jej znajomość jest bierna, a w pokoleniu średnim obserwować można zjawisko atrycji językowej (Libura, 2014, s. 305). Pokolenie najmłodsze w żadnej z tych miejscowości w ogóle nie zna gwary z powodu braku pokoleniowej transmisji języka.

Niezależnie od warunków funkcjonowania w otoczeniu wielojęzycznym gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki oraz zachodzących w nich zmian, które przedstawione zostały w rozdziałach I, II i III, wszystkie one obecnie zanikają. Przyczyny tego stanu są wielorakie i obejmują zarówno czynniki endo-, jak i egzogenne, które przedstawię w dalszej kolejności.

2. Zmiany struktury społecznej i demograficznej Bulaju, Rudy i Kaczyki

Istotnym pod względem zmian struktury społecznej wydarzeniem w życiu członków badanych przeze mnie społeczności bukowińskich była fala reemigracji po II wojnie światowej. Z Bulaju wyjechało wtedy około 200 osób (Wieruszewska, 2001, ss. 6–7), z Rudy, jak podaje M. Keller, „ponad połowa wsi" (Keller, 2004d, s. 5), z Kaczyki, według relacji mieszkańców, znaczna część mieszkających tu Polaków (Kłosek, 2005, ss. 95–96; Mamulska, 2000, s. 255). W opuszczonych gospodarstwach zaczęły osiedlać się wówczas rodziny rumuńskie i zmieniła się struktura sąsiedzka w Bulaju i Rudzie. W Kaczyce proces ten doprowadził do zaniku tradycyjnego podziału na część polską, ukraińską i rumuńską (Kłosek, 2005, s. 194).

W Bulaju, jak wynika z informacji pozyskanych w czasie wywiadów, po II wojnie światowej nowe domy można było budować tylko w centralnej części wsi – do niej też przeniosło się wielu Polaków wcześniej w zwartej grupie zamieszkujących tę miejscowość. Rozpad struktury społecznej ilustruje również historia kapliczki, która przed powstaniem kościoła (w roku 1984) stanowiła swoiste centrum życia społeczno-religijnego: to tu ludzie gromadzili się na modlitwach majowych i różańcowych, tu zbierała się młodzież. Obecnie kapliczka już nie istnieje; miejscowa społeczność planuje wybudowanie jej na nowo, ale brak jeszcze decyzji, czy powstanie w tym samym miejscu, i pojawiają się wątpliwości, czy naprawdę jest potrzebna w sytuacji, gdy istnieje kościół (w zupełnie innej części wsi, niż pierwotnie znajdowała się kapliczka). Zmiana struktury wsi z reguły oznacza zmianę zachodzącą w całej społeczności – przeniesienie punktu ciężkości życia społecznego do centrum, likwidacja polskiej szkoły i zorganizowanie nauki szkolnej w placówce centralnej dla kilku wsi wchodzących w skład gminy, wreszcie zmiana tradycyjnych układów sąsiedzkich spowodowały, że więzi wspólnotowe wewnątrz grupy Polaków zaczęły słabnąć. Można w tym momencie odnieść się do klasyka antropologii Claude'a Lévi-Straussa, który opisał podobny me-

Fot. 100. Kaczyka, 2015

chanizm w procesie ewangelizacji prowadzonej przez salezjanów w Ameryce Południowej:

> Koliste rozmieszczenie chat wokół domu mężczyzn ma tak ważne znaczenie dla życia religijnego i praktyk kultu, że misjonarze salezjanie w okolicy Rio das Garças wkrótce zrozumieli, iż najpewniejszym sposobem nawrócenia Indian Bororo jest skłonienie ich do zarzucenia tego typu wsi i przyjęcia innego z domami rozmieszczonymi w równoległych rzędach. Zdezorientowani co do stron świata, pozbawieni planu, który dostarcza argumentu ich wiedzy, tubylcy tracą szybko przywiązanie do tradycji, tak jak gdyby ich system społeczny i religijny (zobaczymy, że systemy te są ściśle związane ze sobą) były zbyt skomplikowane na to, żeby obejść się bez schematu uwidocznionego w planie wsi i ożywianego bezustannie przez codzienne gesty mieszkańców (Lévi-Strauss, 2008, ss. 225–226).

Podobny mechanizm, nawet jeśli powodowany innymi czynnikami, zaszedł również w Bulaju. Tradycyjna struktura społeczności została zastąpiona przez strukturę narzuconą odgórnie.

Zmiana społeczna wiązała się także ze zmianami politycznymi – po II wojnie światowej w Rumunii wprowadzono kolektywizację oraz rozpoczęto procesy industrializacji i centralizacji przemysłu. Zmienił się charakter pracy oraz tradycyjnych społeczności, co znacznie wpłynęło na istniejące więzi społeczne w badanych miejscowościach. Tradycyjny sposób życia, charakterystyczny

dla kultury ludowej, zaczął zanikać. Kultura ludowa w literaturze definiowana jest poprzez następujące determinanty: izolacjonizm, tradycjonalizm, ustną formę przekazu wiedzy i tradycji, sensualizm oraz specyficzny typ religijności (Burszta, 1999, s. 117). Izolacjonizm odnosi się w tym ujęciu do sfer: geograficznej, pionowej (w znaczeniu dystansu wobec kultury elitarnej) i świadomościowej, natomiast rytualizm, sensualizm i specyficzny rodzaj religijności są wobec siebie komplementarne. Według W. Burszty: „Tradycjonalizm kultury ludowej ujawniał się przede wszystkim w wiernym przekazie międzygeneracyjnym, głównie bezpośrednim, całego dostępnego zasobu umiejętności, wiedzy i przekonań" (Burszta, 1999, s. 117). W okresie powojennym w badanych społecznościach zauważyć można stopniowe zmiany zachodzące w sferze kultury: nie można już mówić o izolacjonizmie (Polacy zaczynają sąsiadować z Rumunami, pojawiają się małżeństwa mieszane, dzieci chodzą do wspólnej – rumuńskojęzycznej – szkoły, rozpoczyna się proces migracji zarobkowej i odchodzi się od pracy przede wszystkim na roli, zmieniają się kręgi towarzyskie i przyjacielskie, w których pojawia się coraz więcej Rumunów). Polityka rumunizacji, industrializacji i centralizacji prowadzi do osłabienia dystansu wobec kultury elitarnej, czyli kultury państwa rumuńskiego, a to z kolei wpływa na zmiany świadomościowe (przejawiające się np. w postępującej akceptacji związków mieszanych i wprowadzaniu do sfery domowej języka rumuńskiego). W. Burszta zauważa:

> Mimo przypisywania kulturze ludowej cech mających świadczyć o jej stabilności i powtarzalności wzorów zachowań, nie była ona zjawiskiem statycznym, ulegała stopniowym zmianom – rozwijała się zarówno dzięki przenikaniu do niej elementów z zewnątrz (co było jednocześnie dla tej kultury destrukcyjne), jak i w wyniku twórczych zmian wewnętrznych (Burszta, 1999, s. 117).

Zmiany społeczne, związane zwłaszcza w ostatnich dekadach ze zwiększającym się tempem życia, spowodowały, że tradycja oraz jej przekazywanie zeszły w Bulaju, Rudzie i Kaczyce na dalszy plan, ustępując miejsca konieczności dostosowania się mieszkających tam Polaków do warunków gospodarki kapitalistycznej (Toffler, 1997, ss. 68–69).

Zmiana społeczna w socjologii jest definiowana jako „zjawisko lub proces przejścia obiektu, faktu, kategorii, zjawiska, procesu itp. z jednej fazy w inną, z jednej kategorii w kategorię różną od poprzedniej, z jednej formy w formę odmienną, z jednej jakości w inną, dokonujące się w czasie, ciągłe lub skokowe" (Olechnicki & Załęcki, 1999, s. 258); ten opis uzupełnia definicja zaproponowana przez P. Sztompkę: „Zmiana społeczna jest […] rozumiana jako zmiana zachodząca wewnątrz systemu bądź też obejmująca go w całości. […] pojęcie zmiany społecznej zawiera trzy elementy: (1) różnicę (2) w różnych momentach czasu (3) między stanami tego samego systemu" (Sztompka, 2005, s. 20), przy czym

> na poziomie makro, można traktować jako system całe społeczeństwo globalne (ludzkość); na poziomie mezzo, jako systemy można także postrzegać państwa narodowe czy regionalne sojusze polityczne i wojskowe; na poziomie mikro, jako małe systemy można traktować społeczności lokalne, stowarzyszenia, przedsiębiorstwa, rodziny, kręgi przyjaciół (Sztompka, 2005, s. 20).

Socjologowie wyróżniają wiele typów zmian; do badanych społeczności można odnieść na przykład wymienione poniżej (Olechnicki & Załęcki, 1999, s. 258):

– zmiana autonomiczna (endogeniczna), czyli wywołana przez czynniki wewnętrzne danego systemu społecznego – do tego typu uwarunkowań należą wszelkie zmiany demograficzne, które przedstawię w dalszej części tego rozdziału. W przypadku mieszkańców Bulaju, Rudy i Kaczyki inne zmiany endogeniczne związane były przede wszystkim ze zmianami świadomościowymi. Konieczność funkcjonowania w zmieniającej się rzeczywistości wymuszała większą elastyczność wobec determinujących ją czynników – w społecznościach Bulaju, Rudy i Kaczyki uznano na przykład za konieczne używanie języka rumuńskiego w domu, co miało ułatwić edukację dzieci;

– zmiana egzogeniczna, będąca bezpośrednim lub pośrednim efektem działania czynników i procesów zewnętrznych wobec zmieniającego się systemu – do tego typu zmian należały wszelkie działania instytucjonalne państwa rumuńskiego, poczynając od kolektywizacji, która radykalnie zmieniła charakter życia ludzi w Bulaju i Rudzie, poprzez represyjną politykę językową, mającą wpływ na sytuację we wszystkich badanych miejscowościach i skutkującą (z wyjątkami) 30-letnią przerwą w nauczaniu języka polskiego w szkołach, co wpłynęło na proces transmisji języka, a także prestiż gwar. Ożywienie życia kulturalnego mniejszości polskiej po roku 1990, zwłaszcza wprowadzenie na powrót nauki języka polskiego, wyraźnie pokazało, że co najmniej jedno pokolenie zostało wyłączone z procesu transmisji języka (A. Mamulska nazwała to zjawisko „dziurą pokoleniową" – Mamulska, 2002, s. 31).

Oba te rodzaje zmian miały charakter ewolucyjny, były efektem ukierunkowanego procesu rozwojowego; tego typu zmiana zachodzi w stosunkowo długim czasie i jest procesem stopniowych zmian ilościowych w obrębie pewnej jakości (Olechnicki & Załęcki, 1999, s. 258). Wpłynęły też na zaistnienie zmiany kulturowej – prowadzącej do wystąpienia w obrębie istniejącej kultury nowych wzorów i elementów kulturowych, ich przemiany, restrukturyzacji czy zaniku – czego dowodem są wypowiedzi mieszkańców badanych miejscowości dotyczące np. obrzędowości, wskazujące na powstanie na tym obszarze specyficznej *di-ethni*.

Ewolucyjna zmiana społeczna wiązała się również z powstaniem w Rumunii społeczeństwa nowoczesnego. Przejście od społeczności tradycyjnej do nowoczesnej opisane zostało np. przez Ferdynanda Tönniesa – zaproponowany przez niego podział na *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* (wspólnotę

i stowarzyszenie) stanowi socjologiczną podstawę rozważań o transformacji danego społeczeństwa z formy najprostszej, opierającej się na elementarnych regułach interakcji, do form bardziej skomplikowanych, w których obowiązuje w różnym stopniu wyspecjalizowany formalizm w stosunkach społecznych.

Wspólnota opiera się na intymnym, poufałym współżyciu, stowarzyszenie zaś jest związane z życiem publicznym. Wspólnota określana jest jako trwała forma relacji międzyludzkich; człowiek przynależy do niej z racji urodzenia. Stowarzyszenie zaś jest pojęciem stosunkowo nowym (pojawiło się wraz z powstaniem miast) i wejście do niego wiąże się ze świadomą decyzją jednostki. Według F. Tönniesa „należy rozumieć wspólnotę jako żywy organizm, a stowarzyszenie – jako mechaniczny agregat, artefakt" (Tönnies, 1988, s. 23). Podstawą istnienia wspólnoty jest wspólnota krwi, a w dalszej kolejności wspólnota terytorium, która prowadzi do powstania wspólnoty ducha (działania w jednym kierunku, jednomyślnie). W ten sposób, według F. Tönniesa, uzupełniają się więź animalna i więź życia mentalnego. Ukształtowana wspólnota opiera się z kolei na trzech typach zależności: pokrewieństwie, sąsiedztwie i przyjaźni. Wspólnota funkcjonuje w oparciu o porozumienie jej członków i zdaniem F. Tönniesa ta kategoria jest niezwykle istotna, ponieważ odnosi się do sensu istnienia wspólnoty. Dotyczy ona jednolitego języka, tych samych kategorii myślowych oraz podobnych celów – członkowie wspólnoty mają wspólne cele, a także wspólnych sojuszników i wrogów. Według F. Tönniesa „w stowarzyszeniu każdy ma na uwadze wyłącznie siebie, wzajemne stosunki zaś cechuje napięcie" (Tönnies, 1988, s. 68). Wszelkie przysługi oddawane są na zasadzie oczekiwania rewanżu. Stowarzyszenie jest zanegowaniem wspólnego posiadania, dobra są rozdzielone tak jak podmioty, korzystanie z czegoś ma charakter wyłączny. Sztucznie kreuje się w nim wspólny podmiot i jego wolę.

Społeczności Bulaju, Rudy i Kaczyki w wyniku zmian makrostrukturalnych doświadczyły także przemian na poziomie mikrostruktury: trudno mówić w ich przypadku o istnieniu w czasach obecnych tradycyjnych wspólnot – poza wspólnotami religijnymi. Obecnie Polacy w tych miejscowościach spotykają się ze sobą rzadko, najczęściej w kościele i przy okazji wydarzeń ważnych dla wszystkich Polaków żyjących na Bukowinie (jak np. w czasie dożynek w Nowym Sołońcu organizowanych corocznie w ramach Dni Polskich lub podczas spotkań bożonarodzeniowych połączonych ze śpiewaniem kolęd czy spotkań wielkanocnych – najczęściej organizowanych również w Nowym Sołońcu albo w Domu Polskim w Suczawie).

Zmiany zachodzące w badanych społecznościach dotyczyły nie tylko przejścia z formy „wspólnoty" do „stowarzyszenia", ale również związane były ze zjawiskiem globalizacji kultury, oznaczającym jej komercjalizację, uniformizację i umasowienie (Sztompka, 2005, s. 98). Homogenizacja dokonywała się i nadal następuje za pośrednictwem mass mediów:

> Przepływy kulturowe w obrębie globalnej ekumenie nie mają charakteru ani symetrycznego, ani wzajemnego. Większość z nich jest jednokierunkowa, z wyraźnym rozróżnieniem na centrum, skąd wywodzi się przekaz kulturowy, i peryferie, gdzie jest on jedynie przyjmowany. Przekaz kulturowy z peryferii do centrum jest silnie ograniczony (Sztompka, 2005, s. 99).

Tradycję wypiera nowoczesność, której cechami są: indywidualizm, dyferencjacja, racjonalność, ekonomizm, ekspansywność (Sztompka, 2005, ss. 82–83);

> jak to ujmuje Anthony Giddens: „Nowoczesność jest ze swej natury globalizująca" (Giddens, 1990, s. 177), czyli ma tendencję do obejmowania coraz większych obszarów geograficznych i ostatecznie do ogarnięcia całego świata. Nowoczesność rozszerza się także w „głąb", penetrując najdrobniejsze, najbardziej prywatne i intymne sfery życia (na przykład przekonania religijne, zachowania seksualne, gusty konsumpcyjne, wzory spędzania wolnego czasu etc.), a zasięg i intensywność przemian towarzyszących nowoczesności są większe niż w przypadku zmian charakterystycznych dla poprzednich okresów (Sztompka, 2005, s. 83).

Obserwowane transformacje odnieść można także do opisywanego przez P. Bergera i T. Luckmanna procesu alternacji, czyli przemiany (głównie świadomościowej) wynikającej z procesów społecznych (Berger & Luckmann, 1983, ss. 240–241). P. Berger i T. Luckmann rozpatrują alternację na poziomie jednostki, wydaje się jednak, że w odniesieniu do badanych społeczności uznać można, iż przynajmniej część jej członków, poddana naciskom społecznym rumuńskiej kultury dominującej, zwłaszcza w okresie reżimu komunistycznego, dokonała znacznego przewartościowania w zakresie rozumienia swojej tożsamości. Istniejąca „struktura uwiarygodnienia" (Berger & Luckmann, 1983, ss. 241–244), w której używanie gwary w życiu społecznym i przyznawanie się do tego, że ma się polskie pochodzenie, okazała się nie tylko niepotrzebna, ale i ryzykowna (narażająca na ostracyzm społeczny). To spowodowało, że język przestał być wartością mającą znaczenie w definiowaniu własnej tożsamości, a ona sama stała się „pasywna" („tradycjonalistyczna"), wyrażająca się głównie poprzez nostalgię za minioną przeszłością (Kłosek, 2005, s. 393).

Najważniejszą jednak dla przyszłości gwar polskich zmianą obserwowaną obecnie w Bulaju, Rudzie i Kaczyce jest ciągły i bardzo szybko postępujący spadek liczby ich użytkowników. Zmiany demograficzne najlepiej ilustrują różnice pomiędzy stanem liczebnym społeczności polskich w czasie prowadzenia badań w latach sześćdziesiątych przez E. Deboveanu i S. Gogolewskiego, a stanem obecnym. Autorzy *Przeglądu gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej* podali, iż podczas ich prac badawczych w Bulaju żyło około 300 Polaków (Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 128), w Rudzie „około 40 rodzin polskich" (Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 125), zaś w Kaczyce „kilkadziesiąt rodzin", liczących podobnie jak w Bulaju około 300 członków (Deboveanu & Gogolewski, 1966, s. 116).

A. Rossmanith na podstawie własnych badań, prowadzonych na Bukowinie w latach 2011–2013, podaje, że w roku 2012 w Bulaju żyło w polskich rodzinach 99 osób – w tym 72 Polaków, w Rudzie 83 osoby – w tym 48 Polaków, natomiast w Kaczyce 103 osoby – w tym 68 Polaków (Rossmanith, 2017, s. 407). Autor za polską rodzinę uznał taką, „w której większość członków deklarowała narodowość polską, posługiwała się na co dzień językiem polskim lub polską gwarą i/lub utożsamiała się pod względem kulturowym (w tym religijnym i przez więzy krwi) z lokalną społecznością polską" (Rossmanith, 2013, s. 404). W opisie swoich badań autor podkreśla wyraźny proces starzenia się Polaków:

> Taka niekorzystna struktura wieku była w 2011 r. typowa dla ludności większości wsi okręgu Suczawa, a zwłaszcza dla tych w gminie Kaczyka (odznaczającej się największym udziałem Polaków w całej Rumunii, ze skupiskami mniejszości polskiej w Kaczyce, Nowym Sołońcu i Rakowcu) i gminie Muszenica, w której położone są Wikszany. Podobnie było w pozostałych wsiach (Rossmanith, 2013, s. 406).

Jeśli chodzi o migracje, według A. Rossmanitha zwykle emigrowano za granicę w celach ekonomicznych, a wiek osób migrujących ze skupisk ludności polskiej w okręgu Suczawa wynosił najczęściej 18–34 lata (Rossmanith, 2015, s. 510), przy czym „we wszystkich wsiach zanotowano ujemne saldo migracji" (Rossmanith, 2015, s. 519).

W roku 2007 Rumunia wstąpiła do Unii Europejskiej. Pierwsze wyjazdy emigracyjne w celach ekonomicznych pociągnęły za sobą kolejne – mimo braku najnowszych danych dotyczących migracji można wnioskować, że jej saldo ma obecnie większe wartości ujemne niż notowane przez A. Rossmanitha, zważywszy na to, że wiele osób, które wyjechały z badanych przeze mnie wsi, po uzyskaniu względnej stabilizacji ekonomicznej zaczęło sprowadzać za granicę rodziny, które pozostały w Rumunii.

Sytuację komplikuje również coraz większy odsetek małżeństw mieszanych. A. Rossmanith zauważa:

> Wskutek napływu do polskich gospodarstw domowych osób narodowości rumuńskiej, zmienia się skład narodowościowy skupisk mniejszości polskiej, które zagrożone są w społeczeństwie rumuńskim procesem asymilacji. Utrzymanie się tych niekorzystnych trendów może doprowadzić do stopniowego zanikania społeczności polskiej w całym okręgu Suczawa (Rossmanith, 2015, s. 519).

Liczba Polaków i struktura wiekowa osób żyjących w polskich rodzinach w badanych przeze mnie społecznościach w roku 2012 wyglądały następująco:

Tab. 5. Liczba Polaków w Bulaju, Rudzie i Kaczyce

Miejscowość	**Liczba ludności w polskich rodzinach**	**Osoby w wieku 0–14 lat**	**Osoby w wieku 15 lat – 64 lata**	**Osoby w wieku 65 lat i więcej**	**Liczba Polaków**	**Saldo migracji ogółem (w obrębie Rumunii i za granicę) w latach 1990–2011**
Bulaj	99	17 (17,2%)	59 (59,6%)	23 (23,2%)	72	-12
Ruda	83	14 (16,9%)	45 (54,2%)	24 (28,9%)	48	-20
Kaczyka	103	7 (6,8%)	66 (64,1%)	30 (29,1%)	68	-14

Źródło: opracowanie własne na podstawie prac A. Rossmanitha (Rossmanith, 2013, s. 407; Rossmanith, 2015, ss. 509–510; Rossmanith, 2017, s. 407).

Wobec wartości liczbowych przedstawionych powyżej należy uznać, że zaistnienie zjawiska tzw. śmierci języka (Crystal, 2000) w każdej z badanych miejscowości jest tylko kwestią czasu. Od czasu rozpoczęcia przeze mnie badań (od roku 2013) zmarło już 8 spośród moich informatorów (jest to liczba, o której wiem; faktyczna może być już większa).

3. Prestiż języka i przemoc symboliczna[1]

N. Evans w swojej książce *Dying Words* pisze:

> Each language has a different story to tell us. Indeed, if we record it properly, each will have its own library shelf loaded with grammars, dictionares, botanical and zoological encyclopedias, and collections of songs and stories. But language leads a double life, shuttling between "out there" in the community of speakers and in "there" in individual minds that need to know it all in order to use and teach it. So there come moments of history when the whole accumulated edifice of an oral culture rests, invisible and inaudible, in the memory of last living witness (Evans, 2010, s. XVIII).

W przypadku użytkowników gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki mamy obecnie do czynienia z takimi właśnie „ostatnimi żyjącymi świadkami", których pamięć i język staje się repozytorium historii, świadomości i kultury całej społeczności, w jakiej zostali ukształtowani.

Analizując sytuację socjolingwistyczną w trzech miejscowościach będących przedmiotem moich badań oraz obecny stan opisanej wcześniej gwary

[1] Temat ten analizowany był również w artykule *Piętno a wartość języka. Sytuacja gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej* (Stempel-Gancarczyk, 2020).

górali bukowińskich, można wysnuć wniosek, że w przypadku Bulaju, Rudy i Kaczyki gwary polskie w świadomości ich użytkowników nie posiadają prestiżu; inaczej niż dzieje się to w przypadku czwartej grupy wyszczególnionej przez E. Deboveanu i S. Gogolewskiego. Wydaje się również, że niski prestiż gwar wiąże się z faktem, że ich użytkownikom nikt „nie powiedział", inaczej niż stało się to w przypadku górali bukowińskich, że ich mowa jest wyjątkowa i ważna (temat ten został poruszony w rozdziale IV). Informatorzy we wszystkich miejscowościach w czasie badań z zakłopotaniem wtrącali w swoje wypowiedzi uwagi, że nie mówią „czysto po polsku" – jak sami to określali, posługują się językiem „zmieszanym" z rumuńskim bądź rumuńskim i ukraińskim, lecz nawet bez tych „domieszek" postrzegają swój język jako inny, gorszy niż język ogólnopolski („Nasze nie so takie p$^{u̯}$olskie słowa. Tam my sie $^{u̯}$ucyli. Sie pomiszało: dwa słowa p$^{u̯}$olskie, jeden rumuński; Bo my mówimy tak jak tutej u nos we wiosce, nie jak w P$^{u̯}$olsce; Nieroz powisz słowo po polsku, reszte po rumuńsku, zamiszosz, jakby była kukurydza ze zimniokami"). Informatorzy do scharakteryzowania swojej mowy używają określenia „korczetura/korczitura" (rum. *corcitură* – 'mieszaniec, krzyżówka'), podkreślając jej podatność na adaptację form i wzorów z innych języków.

W przypadku gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki przywrócenie nauki języka polskiego w szkołach od 1992 roku przyniosło z jednej strony wiele pozytywnych skutków (m.in. aktywizację środowiska Polaków, możliwość edukacji dla dzieci z polskich rodzin, które po nabyciu lub rozwinięciu umiejętności językowych często wyjeżdżały i wyjeżdżają na studia w Polsce), z drugiej zaś jednak miało wpływ negatywny na postrzeganie gwar przez ich własnych użytkowników. Od roku 1992 na Bukowinie rumuńskiej pracują nauczyciele z Polski. Warunki pracy dydaktycznej w tym środowisku znam bardzo dobrze z własnego doświadczenia (z pracy w szkole gminnej w Moarze w latach 2001–2003). Sytuacja, w której nauczyciel przyjeżdża pracować w społeczności miejscowych Polaków, a dzieci przychodzące na lekcje polskiego nie mówią po polsku (por. Mamulska 2002b: 33), wymaga od niego przede wszystkim nabycia kompetencji komunikacyjnej w języku rumuńskim, aby w ogóle możliwe było porozumiewanie się z uczniami. Tylko wieloletni pobyt w społecznościach zamieszkałych przez Polaków, w których nie ma transmisji gwary i nie zna jej najmłodsze pokolenie, pozwala poznać jej użytkowników z pokolenia średniego i najstarszego. Wśród zadań nauczyciela pracującego w takiej społeczności nie znajduje się wymóg poznania miejscowej gwary – jego celem jest tylko realizacja wytycznych edukacyjnych. Dzieci, które uczą się polskiego podobnie jak każdego innego języka obcego (por. Dołowy-Rybińska, 2011, ss. 482–483), przynoszą do domów wiedzę, która jednoznacznie wskazuje, że mowa ich dziadków nie jest tożsama z językiem polskim. Działa to dodatkowo demotywująco na użytkowników gwary w zakresie jej przekazywania. W niektórych przypadkach gwara może być nawet postrzegana jako przeszkoda w nabyciu przez dziecko takich kompetencji komunikacyjnych, które umożliwią mu dalszą naukę czy studia w Polsce.

Język może być postrzegany jako piętno, o czym pisała A. Zielińska w *Mowie pogranicza* (Zielińska, 2013). Wyodrębniła ona etapy działania piętna: 1) rozpoznanie różnicy, 2) nałożenie maski, 3) stygmatyzacja (Zielińska, 2013, ss. 242–255). W przypadku Polaków z badanych przeze mnie społeczności efekt piętna można dodatkowo rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: w odniesieniu do innych grup użytkowników gwar i osób posługujących się językiem ogólnopolskim oraz w relacji do języka dominującego (rumuńskiego) – w obu tych przypadkach działanie piętna zachodzi w taki sposób, w jaki opisał to Erwin Goffman: „Tam, gdzie odmienność jest względnie niewidoczna, jednostka musi się nauczyć tego, że w rzeczywistości może polegać na swojej skrytości" (Goffman, 2005, s. 119). W praktyce oznacza to wycofanie gwary z użycia we wszystkich domenach.

Jak zostało już kilkukrotnie wspomniane, użytkownicy poszczególnych gwar zdają sobie doskonale sprawę z odrębności własnej mowy: w Bulaju „radzą", w Rudzie i Kaczyce „mówią/rozmawiają", w wioskach górali czadeckich „gwari się". W czasie badań wielokrotnie spotykałam się z pytaniem o to, gdzie w Rumunii Polacy mówią najlepiej czy która z grup mówi „najczyściej po polsku". Tylko w Kaczyce kilka razy usłyszałam, że mowa informatorów jest lepsza od „słowackiej", czyli tej z Nowego Sołońca, Pleszy i Pojany Mikuli (gwary górali bukowińskich). Z reguły jednak pytania takie wiązały się z wyrażeniem przekonania, że zadający je człowiek nie należy do grupy, która byłaby w tej „klasyfikacji" najlepsza. Informatorzy raczej wskazywali wtedy na popełniane przez siebie błędy i „skażenie" języka wskutek interferencji.

Stosunek do języka dominującego kształtował się na nieco innej płaszczyźnie. Rumunizacyjna polityka państwa w okresie międzywojennym, a następnie likwidacja nauki języka mniejszości w szkołach w latach 1962–1992 to obraz przemocy symbolicznej, o której pisali P. Bourdieu i L. Passeron – według tych autorów przemoc symboliczną stanowi każde działanie pedagogiczne, ponieważ wiąże się z narzucaniem kultury (Bourdieu & Passeron, 1990, s. 61). Rumunizacja i opresyjność systemu w okresie panowania reżimu komunistycznego w Rumunii skutkowała arbitralną, podporządkowaną celom ideologicznym, selekcją znaczeń w kulturze (Bourdieu & Passeron, 1990, s. 66):

> W określonej formacji społecznej układy sił między grupami i klasami składowymi tej formacji społecznej wysuwają na pozycję dominującą w systemie arbitralności kulturowych tę arbitralność kulturową, która wyraża w sposób najbardziej pełny – aczkolwiek zawsze zapośredniczony – obiektywne interesy (materialne i symboliczne) grup lub klas dominujących (Bourdieu & Passeron, 1990, s. 67).

W powojennej Rumunii nie było miejsca dla innych klas niż właśnie dominująca, kwestie tożsamości członków mniejszości narodowych oraz ich języków zostały więc zepchnięte na margines. O zmianach, jakie dotknęły w tamtym okresie całą Bukowinę, pisał K. Feleszko:

> Przed półwieczem wtargnął na Bukowinę system, który nie tylko unicestwił jej jedność, ale też rozpędził po świecie jej wielojęzycznych mieszkańców. Dokonawszy tego, przystąpił do niszczenia gospodarki, kultury, przyrody i wreszcie – do niszczenia od wewnątrz człowieka, przez wtłaczanie go w duchowy uniform „homo sovieticus" (Feleszko, 1999c, s. 6).

P. Bourdieu i L. Passeron twierdzą, że przemoc symboliczna obejmuje zarówno selekcję wdrażanych treści, jak i sposób ich wdrażania, który prowadzi do wytworzenia pożądanej przez kulturę dominującą formy *habitusu*, czyli systemu schematów percepcji, myślenia, oceniania i działania (Bourdieu & Passeron, 1990, s. 93). *Habitus*, który rozciąga się na dziedzinę ocen, emocjonalnych reakcji i stosunku do wartości, jest rezultatem subiektywizacji obiektywności wyrażającym się w sposób obiektywny. Jego zmianę odnieść można do opisywanej przez P. Bergera i T. Luckmana alteracji (Berger & Luckmann, 1983, ss. 240–241). Jeśli dodać do tego opisaną wcześniej zmianę struktury społecznej w badanych wsiach oraz zmianę związaną z przejściem od Töniessowskiej wspólnoty do stowarzyszenia, będącą efektem nowoczesności, założyć można, że w ramach nowego habitusu, stawiającego w centrum przynależność państwową, a nie narodową, kwestie języka z łatwością mogły zostać uznane przez samych ich użytkowników za drugorzędne. W warunkach zmieniającego się społeczeństwa ekonomia i perspektywy życiowe były ważniejsze, co zrozumiałe w kontekście historii ich życia, niż kwestie tożsamościowe.

Zakres przemocy symbolicznej w przypadku gwar obejmuje w takim ujęciu dwie sfery: po pierwsze, gwarę jako kod inny niż język państwowy i po drugie, gwarę jako kod różniący się od języka ogólnopolskiego, jakiego dzieci i wnuki użytkowników gwar uczą się w szkołach. P. Bourdieu i L. Passeron uznają, że tego rodzaju różnice mogą wpływać na status języka (Bourdieu & Passeron, 1990, s.174).

Na aspekt różnic pomiędzy językiem „oficjalnym" i „nieoficjalnym" zwróciła również uwagę Nicole Dołowy-Rybińska, opisując sytuację językową społeczności kaszubskiej. Odniosła się do wyodrębnionych w niej czterech grup wiekowych w zakresie stopnia znajomości języka kaszubskiego: najmłodsi (do 30. roku życia) znają najczęściej język kaszubski jedynie biernie, a ich głównym, często jedynym językiem, jest polski; w średnich pokoleniach z kolei (31–50 i 51–70 lat) dominuje dwujęzyczność aktywna, czyli osoby znające oba języki potrafią się nimi czynnie posługiwać. Osoby najstarsze (powyżej 70. roku życia) język polski często znają jedynie biernie – ich głównym kodem jest kaszubski (Dołowy-Rybińska, 2011, ss. 482–483). Wpływ na tę sytuację ma fakt, że do niedawna kaszubskim w ogóle nie można było się posługiwać w sytuacjach oficjalnych, a dla osób ze starszego pokolenia istotnym problemem była zbyt słaba znajomość języka polskiego. Również obecnie posługiwanie się kaszubskim w sytuacjach oficjalnych wiąże się ze wstydem, mimo nowych regulacji prawnych i zmiany podejścia do języków regionalnych. We-

Fot. 101. Wiejski pejzaż Kaczyki, 2015

dług N. Dołowy-Rybińskiej najważniejszą kwestią w zakresie ratowania języka kaszubskiego (podobnie jak innych ginących języków) jest podnoszenie jego prestiżu w oczach użytkowników. Języka kaszubskiego uczy się dziś kilkadziesiąt tysięcy uczniów w kaszubskich szkołach, jednak często znajomość literackiej kaszubszczyzny wynoszona przez nich z lekcji jest umiarkowana (Dołowy-Rybińska, 2011, s. 491). Autorka największy problem mający wpływ na tę sytuację dostrzega w oporze wielu Kaszubów, według których zbyt intensywne działania w zakresie promocji kaszubszczyzny są zbędne, a język powinien pełnić raczej funkcję symbolu grupowego niż rzeczywistego środka komunikacji.

Zmiana sytuacji, jeśli chodzi o politykę językową, niekoniecznie musi więc niwelować poczucie wstydu wiążącego się z używaniem danego kodu. W społecznościach Bulaju, Rudy i Kaczyki widać to w pokoleniu średnim, którego przedstawiciele wielokrotnie podkreślali w wywiadach „niedoskonałość" gwary, a jej odrębnością wobec języka ogólnopolskiego motywowali własną niechęć do posługiwania się nią także podczas wywiadów.

Poczucie relatywnie niskiego statusu języka mniejszości występujące u jego użytkowników zauważa też D. Crystal. Tylko społeczności dostrzegające wartość i prestiż własnego kodu potrafią spojrzeć na niego jako na

potencjalne źródło dodatkowych możliwości – np. jako na wspólny kod porozumiewania się z podobnymi grupami użytkowników języka mieszkającymi w innych państwach, posiadających inne języki większości, czy też jako prywatny kanał komunikacji wewnątrz wspólnoty, jakiego nie podziela grupa dominująca (Crystal, 2000, s. 110). Tego typu społeczność, świadomą możliwości, jakie daje znajomość dodatkowego kodu, tworzą górale bukowińscy, ale już nie użytkownicy gwar w Bulaju, Rudzie czy Kaczyce, gdzie jedynym dodatkowym celem wykorzystania kodu staje się wyrażenie szacunku wobec osób starszych posługujących się gwarą lub rozmowy o sprawach prywatnych, którymi ludzie nie chcą dzielić się z innymi – co ilustruje np. wypowiedź informatorki:

> Mama casem tak, casem tak, jak mowa… radziwa bez telefon i mo[a]wa co tak… jestem dzie może w mieście cy na autobuzie, cy jestem dzie, żeby chto nie rozumioł, to radziwa po polsku. A tak to po rumuńsku (K-B-49-2017).

N. Dołowy-Rybińska opisuje trzy strategie zmiany statusu grup etnicznych. Są to: 1) próba włączenia się do już istniejącego społeczeństwa przemysłowego; 2) akceptacja statusu i próba redukcji upośledzeń; 3) podkreślanie własnej tożsamości etnicznej (Dołowy-Rybińska, 2011, s. 509). Na Bukowinie rumuńskiej można zauważyć próby wykorzystania wszystkich trzech sposobów, przy czym pierwszy jest powszechny w badanych przeze mnie miejscowościach, natomiast drugi i trzeci w wioskach górali bukowińskich, którzy podejmują świadome działania polegające na pielęgnowaniu swojej odrębności.

Społeczności Bulaju, Rudy i Kaczyki włączone są w procesy globalizacyjne, zachodzące obecnie w Europie i na całym świecie. Problem tożsamości etnicznej ustępuje, podobnie jak w ostatnich dziesięcioleciach, problemom ekonomicznym i próbie osiągnięcia jak najwyższego statusu społecznego. Polakom mieszkającym w Rumunii w największym zakresie ułatwia to włączenie się w kulturę dominującą. W kontekście języka mniejszości wartością pożądaną nie jest znajomość gwary, a znajomość języka europejskiego – czyli ogólnopolskiego, pozbawionego naleciałości gwarowych. Maurice Godelier pisał o współczesnych uwarunkowaniach społecznych, które można odnieść również do kwestii językowych, w następujący sposób:

> każdy dziś zastanawia się nad przyszłością różnych tożsamości społecznych, lokalnych lub narodowych, spadkobierczyń mniej lub bardziej odległej przeszłości, żyjących w świecie, w którym, w istocie po raz pierwszy w historii ludzkości, wszystkie państwa i społeczności lokalne są świadkami procesu, jak ich gospodarki, ale także siły polityczne coraz bardziej integrują się w jeden system – światowy system kapitalistycznej produkcji i wymiany rynkowej (Godelier, 2008, s. 44).

W warunkach kapitalistycznej gospodarki, zwłaszcza od czasu wejścia do Unii Europejskiej również Rumunii (w roku 2007), „wspólnota komunikacyj-

Fot. 102. Dożynki w Nowym Sołońcu – jednej z wsi zamieszkałych przez górali bukowińskich, 2019 (z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

na" opisywana przez Kazimierza Feleszkę, gwarantująca niegdyś swobodne poruszanie się także w płaszczyźnie ekonomicznej, obecnie ustępuje miejsca grupie specjalistów (również w zakresie języka), którzy spełniają wymagania współczesnej, międzynarodowej gospodarki kapitalistycznej, a język przestaje być niezbędnym elementem tożsamości etnicznej.

Znaczenie języka w definiowaniu własnej tożsamości etnicznej podkreślane jest w wielu definicjach. W. Burszta uważa, że afiliacje tożsamościowe wyrażają się w następujących obszarach kultury:

1) przypuszczalnej więzi krwi (quasi-pokrewieństwo);
2) pojmowaniu powinowactwa rasowego (etnoteorie biologiczne);
3) języku;
4) poczuciu przynależności do danego regionu;
5) religii;
6) obyczaju (Burszta, 2008, ss. 137–138).

Zaznacza przy tym, że „Kultura to rzeczywistość myślowa albo ideacyjna" (Burszta, 2008, s. 48). W przypadku badanych przeze mnie społeczności Bulaju, Rudy i Kaczyki język uznać można za wartość, której waga zależy od poszczególnych jego użytkowników – modyfikowana jest ona, nawiązując do teorii F. Znanieckiego i W. Thomasa, przez „współczynnik humanistyczny", czyli postawę, jaką użytkownicy gwar przyjmują wobec nich, lub – analizując ten problem w świetle prezentowanych wcześniej rozpoznań W. Burszty –

Fot. 103. Pogrzeb prawosławny, Gura Humorului, 2014

znaczenie języka zależy od tego, jaką wartość posiada on w „rzeczywistości myślowej lub ideacyjnej" użytkowników. Kwestia ta jest niezwykle istotna, ponieważ przekłada się bezpośrednio na transmisję kultury: „Proces międzygeneracyjnej transmisji wiedzy nazywany jest w antropologii enkulturacją; jej przedmiotem jest zespół przekonań wspólnych dla grupy, a dotyczących pojmowania rzeczywistości, właściwego partycypowania we wspólnocie, powszechnych norm i wartości" (Burszta, 2008, s. 49). To od członków danej społeczności zależy, które z elementów kultury włączą w jej własną definicję i czy znajdzie się wśród nich również język.

Jak pokazały prowadzone przeze mnie badania, a wcześniej analizy E. Pelcer dotyczące Rudy, dla tamtejszych Polaków wyznacznikiem etniczności nie jest język, lecz wyznanie – katolicyzm w odróżnieniu od prawosławia. Dlatego też do grupy Polaków zaliczane są osoby pochodzenia rumuńskiego, które wskutek małżeństw mieszanych zmieniły wyznanie właśnie na katolickie. Tę prawidłowość w społecznościach polskich zauważył też wcześniej E. Kłosek (Kłosek, 2005, s. 393) i jak się wydaje, odnieść ją można zarówno do Rudy, jak i do Bulaju oraz Kaczyki. Postrzeganie „polskości" nie przez pryzmat języka, a przede wszystkim wyznania, o czym pisała również Iwona Kabzińska (Kabzińska, 1991), wiąże się z pewnością z dużym znaczeniem katolicyzmu jako elementu uznawanego za wyznacznik tożsamości. Podobne wnioski wy-

sunęła E. Dzięgiel w odniesieniu do sytuacji Polaków na Ukrainie: „W niektórych badanych społecznościach przyswojenie kultury narodowej (walencja) ograniczone jest niemal wyłącznie do przyswojenia wartości, symboli, postaw moralnych i estetycznych, które są zwiazane z religią rzymskokatolicką i ze sztuką religijną". Zwraca ona uwagę na fakt, iż w analizowanych przez nią społecznościach w większości przypadków dostęp do innych składowych kultury polskiej był bardzo poważnie ograniczony lub nawet niemożliwy (dotyczy to także języka), wobec czego „wartości religijne utożsamiane były z narodowymi i niejako musiały je zastępować. Wspólnota wyznania religijnego była i jest traktowana nie tylko jako kwestia religii, lecz także jako wspólnota kulturowo-narodowa" (Dzięgiel, 2003, s. 51). Wyznanie stało się także istotnym składnikiem identyfikacji narodowej Polaków żyjących np. na Białorusi czy też grup etnicznych Ukraińców i Białorusinów żyjących w Polsce (Dzięgiel, 2003, s. 52; Kłoskowska, 1996, ss. 197, 210–212; Glinka i in., 1980, s. 10).

We współczesnym świecie, w wymiarze globalnym, związek między etnicznością a językiem słabnie, choć nadal ma on duże znaczenie, na co zwraca uwagę Jerzy Bartmiński:

> Wypada jednak zauważyć, że w dobie współczesnej, w wyniku migracji i zmian granic państwowych ukształtowała się obiektywnie nowa relacja między językiem a wspólnotą narodową, związki wzajemne stały się mniej ścisłe. […] Przestaje być więc język mechanicznym kryterium narodowości, pozostaje jednak dalej w szerokim odczuciu społecznym istotnym czynnikiem identyfikacji narodowej i najbardziej oczywistą więzią łączącą Polaków (Bartmiński, 2012, s. 16).

Dla Polaków z pokolenia średniego i najmłodszego żyjących w badanych przeze mnie społecznościach język mniejszości staje się atrybutem „tradycji", o której pisał E. Kłosek (Kłosek, 2005, s. 393). Owa zmiana charakteru języka odpowiada sytuacji, którą opisuje Frederick Barth: „grupy etniczne są kategoriami określanymi poprzez akty przypisywania i identyfikacji, których dokonują sami działający ludzie i dlatego mają one cechy zorganizowanych międzyludzkich interakcji" (Barth, 2004, s. 349). Podobnie tę zdolność grupy do samodzielnego kreowania wskaźników przynależności do niej wskazuje A. P. Cohen: „Granica wspólnoty *nie* jest wyznaczana tam, gdzie pojawia się zróżnicowanie. […] granica reprezentuje maskę przedstawioną przez wspólnotę światu zewnętrznemu; jest to publiczny wizerunek wspólnoty" (Cohen, 2003, s. 195). Publiczny wizerunek wspólnot Bulaju, Rudy i Kaczyki w znacznie większym zakresie niż język określa obecnie wyznanie.

Inne spostrzeżenie A. P. Cohena: „ludzie mogą wykorzystywać obce wpływy strukturalne tak, aby służyły one ich własnym miejscowym systemom symbolicznym, i w ten sposób symbolicznie wzmacniały zwyczajowe granice ich wspólnoty" (Cohen, 2003, s. 196) odnieść można do obszaru wytworzenia się w badanych przeze mnie społecznościach specyficznej *di-ethni*, polegającej na łączeniu elementów różnych kultur (Smułkowa, 2000, s. 97). Zwyczaje pogrzebowe katolików i prawosławnych różnią się w Bulaju, Rudzie i Kaczyce

Fot. 104. Widok na Mihoweny, 2017

niuansami, zauważalnymi przez członków mniejszości polskiej i uważanymi przez nich samych za jednoznaczne wskaźniki odmienności. Z reguły dotyczą tak subtelnych kwestii, jak np. liczba chorągwi niesionych w kondukcie pogrzebowym (informatorka z Mihowenów wskazywała, że katolicy mają tylko cztery chorągwie w przeciwieństwie do prawosławnych, którzy wykorzystują ich o wiele więcej) czy obdarowywanie uczestników pogrzebu (w przypadku katolików są to tylko produkty spożywcze, w przypadku prawosławnych – również ozdobne ręczniki). W zakresie obrzędów weselnych w obu rodzajach społeczności funkcjonuje zwyczaj „dulczego pucharu", czyli zbierania pieniędzy dla nowożeńców podczas wesela, oraz instytucja nanaszków – świadków, którzy towarzyszą parze młodej zarówno u prawosławnych, jak i u katolików; różnica polega na tym, że u katolików jest ich mniej – najczęściej czworo. Przykładem koegzystencji międzywyznaniowej, sprzyjającej przenikaniu się elementów kulturowych, jest zwyczaj podwójnego świętowania (np. odpustów), wzajemnego szanowania okresów postów i świąt religijnych. Jest to sytuacja typowa dla społeczności pogranicza, którą J. Straczuk opisywała również w odniesieniu do pogranicza polsko-białoruskiego: „nawet rodziny jednowyznaniowe, wplecione w sieć zależności w ramach wiejskiej wspólnoty, świętują dwukrotnie. Moralną normą jest tu bowiem równorzędne traktowanie obydwu wyznań" (Straczuk, 2006, s. 327). W wiejskich społecznościach Bulaju, Rudy i Kaczyki, w rodzinach, w których coraz więcej jest małżeństw mieszanych, owo podwójne świętowanie, a tym samym łączenie elementów kulturowych, jest coraz powszechniejsze. Zauważyć to można również

w stopniowym zanikaniu starych polskich zwyczajów obrzędowych, a nawet kulinarnych. Tradycyjne polskie kolędowanie w tych wsiach należy już do przeszłości, podobnie jak inne zwyczaje, co szczegółowo opisał E. Kłosek (Kłosek, 2005; por. także Kłosek, 2006). Zanikanie tradycji sprawia, że obecnie w Bulaju niewiele osób zna potrawę o nazwie *kapusta ziemniacanna*, na którą przepis przywieźli polscy osadnicy z rejonu Kolbuszowej w XIX wieku, a jeszcze mniej wie, że tradycyjnie robi się ją bez kapusty (por. Radwański, 2018).

4. Zanikanie gwar jako zespół procesów

Zanikanie języka to proces prowadzący do śmierci języka. Według Jeffreya Holdemana istnieją następujące oznaki zmiany i śmierci (*sings of language shift and death*, Holdeman, 2002, s. 14) języka mniejszości (Holdeman, 2002, s. 14; tłumaczenie za: Głuszkowski, 2011, s. 251):

– redukcja własnych struktur językowych i adaptacja obcych – w przypadku badanych przeze mnie gwar polskich przykładem może być pojawienie się zmian w wymowie i repertuarze głosek: modyfikacja wymowy samogłosek *o* i *y*, a także wzbogacenie o rumuńską samogłoskę *ă* (*ə*) w przypadku gwary Bulaju, zastąpienie wargowej lub zębowej realizacji *ł* dawnego *l* (twardego) przez dziąsłowe *l̦* w Rudzie i Kaczyce czy pojawienie się w mowie mieszkańców Kaczyki zmiękczonych przedniojęzykowych głosek *s'*, *z'*, *c'*, *dz'* w miejsce środkowojęzykowych *ś*, *ź*, *ć*, *dź*;

– redukcja złożoności i różnorodności kategorii gramatycznych – przejawiająca się m.in. w uproszczeniu deklinacji i koniugacji;

– utrata norm językowych – szczególnie dobrze widoczna w kontekście interferencji zauważalnych w mowie mieszkańców badanych miejscowości oraz stopnia zróżnicowania idiolektów poszczególnych mieszkańców;

– ograniczenia funkcjonalne w postaci utraty tradycyjnych sfer zastosowania – w przypadku większości użytkowników mówić można o wycofaniu mowy polskiej z użycia w sąsiedztwie, nie jest to także język szkoły ani religii; efektem tego jest sytuacja, w której użytkownikom gwary „brakuje słów" na określenie przedmiotów lub czynności z życia codziennego;

– redukcja rejestrów i stylów – przejawiająca się w ograniczonym zakresie użycia języka, nieużywaniu go w piśmie, a w skrajnych przypadkach również w zjawisku atrycji języka;

– nadmierna liczba zapożyczeń – zapożyczenia pojawiają się także w sferach, w których wcześniej dominowało słownictwo gwarowe: w wypowiedziach dotyczących czynności życia codziennego czy obrzędów świątecznych; informatorzy często, jak sami mówią, „nie znajdują słów" na określenie znanych im desygnatów;

– poczucie niższości u użytkowników danego języka – wiąże się ono z dążeniem do wyrównania szans społecznych przez użytkowników gwar

Fot. 105. Msza katolicka w cerkwi prawosławnej w Mihowenach, 2017

polskich, w czym ich zdaniem pomaga wychowanie dzieci w języku większości (rumuńskim);

– zmiana języka religii na język większości – obserwowana we wszystkich badanych przeze mnie miejscowościach;

– przejście na język większości w sferze domowej – z nielicznymi wyjątkami obserwowane we wszystkich badanych przeze mnie społecznościach;

– brak pokoleniowej transmisji języka – w przypadku Bulaju, Rudy i Kaczyki pokolenie najmłodsze w ogóle nie posługuje się już gwarą polską, a pokolenie średnie tylko wyjątkowo lub w znikomym zakresie.

W swojej dysertacji *Language Maintenace and Shift Among the Russian Old Believers of Erie, Pennsylvania* J. Holdeman wymienia także wśród czynników odpowiedzialnych za zmianę i śmierć języka jeszcze jeden element pozastrukturalny: „«us» versus «them» mentality among speakers" (Holdeman, 2002, s. 15). W kontekście rozważanych wcześniej zagadnień dotyczących prestiżu języka oraz przemocy symbolicznej ten czynnik wydaje się równie istotny jak pozostałe zmiany obserwowane w gwarach. Po pierwsze, świadomość własnej odrębności oraz wynikające z niej poczucie braku równych szans w awansie społecznym prowadziło przez minione dziesięciolecia do wycofywania z użycia w życiu domowym i społecznym mowy polskiej. Po drugie, odmienność tę dostrzegano również pomiędzy użytkownikami gwar i języka ogólnopolskiego, co wpłynęło na obniżenie, a w konsekwencji zanik prestiżu gwar.

W odniesieniu do gwar w Bulaju, Rudzie i Kaczyce zauważyć można wszystkie z wymienionych powyżej cech świadczących o zaawansowanym procesie zaniku języka prowadzącym do jego śmierci. Najbardziej widoczny jest on w leżących w pobliżu Bulaju Mihowenach i Frumosie, gdzie żyje tylko kilka osób posługujących się polską gwarą. We wszystkich analizowanych przeze mnie gwarach polskich dostrzec można znaczące interferencje, procesy interferencyjne dotyczą natomiast różnych poziomów systemu językowego: fonetycznego i fonologicznego, morfologicznego, leksykalnego, frazeologicznego, stylistycznego i składniowego. Najbardziej odporne na zmiany, a jednocześnie najbardziej reprezentatywne i trwałe są te cechy systemu językowego, które należą do poziomu fonetyczno-fonologicznego i morfologicznego (Warchoł, 1989, s. 4). Wszelkie obserwowane zmiany w tym obszarze świadczą o zaawansowanym procesie systemowych zmian językowych. Towarzyszy temu duża frekwencja zapożyczeń i kalk, a znaczną część leksemów stanowią słowa, które mają swoje odpowiedniki w gwarach i ich używania nie można traktować jako uzupełniania zasobu leksykalnego o słowa odnoszące się do nowych desygnatów. Do mowy potocznej importowane są również całe związki składniowe lub stosowana jest składnia rumuńska z użyciem polskich leksemów w błędnych (nienormatywnych) formach. Interferencje w przypadku Bulaju, Rudy i Kaczyki obejmują różne poziomy systemu gwarowego.

Na proces zaniku języka bardzo duży wpływ mają oprócz zmian systemowych (Holdeman, 2002, ss. 17–18) zjawiska okołojęzykowe, związane z omawianą wcześniej *di-ethnią*, atrycją oraz brakiem pokoleniowej transmisji języka. J. Holdeman zalicza do nich wskaźniki fizyczne (*physical factors*): demograficzne, geograficzne (np. względną izolację społeczności, co ma znaczenie w omawianych przypadkach) oraz historię użytkowników języka; społeczne: ekonomiczne, polityczne, strukturę rodzinną, religijną, społeczną oraz kwestie tożsamościowe; a także hybrydowe: przede wszystkim sytuację socjolingwistyczną uwzględniającą takie czynniki, jak np. prestiż języka czy polityka językowa (Holdeman, 2002, ss. 18–19).

Zanikanie języka prowadzi do jego śmierci. Jak się wydaje, w analizowanych przeze mnie społecznościach proces ten jest już bardzo zaawansowany i nieodwracalny – głównie z przyczyn demograficznych. W badanych miejscowościach język rumuński dominuje we wszystkich sferach: domowej, sąsiedzkiej, w języku szkoły, pracy i religii. Nieliczne wielopokoleniowe rodziny zachowały znajomość gwary w pokoleniu najstarszym i średnim, jednakże w komunikacji z dziećmi ich członkowie posługują się przede wszystkim (a często jedynie) językiem rumuńskim.

D. Crystal, zajmujący się problematyką śmierci języków, w pracy *Language Death* podaje, iż w zasobach serwisu *Ethnologue* 6703 językom odpowiadają 39 304 nazwy, które je określają. Wiele z nich, jak zauważa, odnosi się do dialektów (Crystal, 2000, s. 7). Jako przykład „problemu definicyjnego" autor ten podaje kwestię języka serbsko-chorwackiego:

> formerly widely used as a language name to encompass a set of varieties used within former Yugoslavia, but following the civil wars of the 1990s now largely replaced by the names Serbian, Croatian, and Bosnian. In 1990 there was a single language spoken in these countries; now there are three. The linguistic features involved changed hardly at all; but the sociopolitical situation has changed irreversibly […]. It is of course likely that the linguistic differences between these languages will increase, as their respective communities strive to maximize them as symbols of local identity. The process is already happening. If it continues, then one day it is conceivable that Serbian and Croatian could become mutually unintelligible – a further example of something that has happened repeatedly and normally in linguistic evolution (Crystal, 2000, ss. 8–9).

Nawet gdy języki są wzajemnie zrozumiałe (*mutually intelligible*), z powodów społeczno-politycznych uznawane są za odrębne. Gwary polskie na Bukowinie rumuńskiej, ewoluujące w różny sposób, czego przykładem mogą być rozbieżności pomiędzy mową mieszkańców Bulaju, Rudy i Kaczyki, w odpowiednich okolicznościach i w odpowiednio długim czasie mogłyby stać się dla siebie, przynajmniej w pewnym zakresie, wzajemnie niezrozumiałe (*mutually unintelligible*). Taka sytuacja w tym przypadku jednak nie zaistnieje, ponieważ prawdopodobnie w ciągu najbliższych dziesięcioleci wszystkie trzy przestaną istnieć. Proces ich zaniku nie różni się jednak niczym od procesów zanikania języków, o których pisze D. Crystal.

Podobnie też jak w przypadku języków można odnieść do gwar kryterium liczby użytkowników, zawarte w pytaniu „Ile osób powinno mówić gwarą, by można ją było uznać za niezagrożoną?". Według D. Crystala:

> A language is said to be dead when no one speaks it anymore. It may continue to have existence in a recorded form, of course – traditionally in writing, more recently as part of a sound or video archive (and it does in a sense "live on" in this way) – but unless it has fluent speakers one would not talk of it as a "living language". And as speakers cannot demonstrate their fluency if they have no one to talk to, a language is effectively dead when there is only one speaker left, with no member of the younger generation interested in learning it. But what do we say if there are two speakers left, or 20, or 200? How many speakers guarantee life for a language? It is surprisingly difficult to answer this question (Crystal, 2000, s. 11).

Odpowiedź na to pytanie zawsze jest względna i zależy od charakteru danej społeczności – w niektórych przypadkach nawet liczba 500 użytkowników to za mało, aby mówić o „bezpieczeństwie języka". W tym kontekście liczba Polaków w badanych miejscowościach: 48 w Rudzie, 68 w Bulaju, 66 w Kaczyce wydaje się przesądzać o przyszłości gwar, zwłaszcza że nie wszyscy Polacy już się nimi posługują.

W powszechnym rozumieniu języki mogą być uznawane za bezpieczne (*safe*), zagrożone (*endangered*) i wymarłe (*extinct*). Do tego podziału zdaniem D. Crystala dodać można kategorię zaproponowaną przez Michaela Kraussa (Krauss, 1992, s. 4), która znalazła szerokie zastosowanie w opisie języków zagrożonych: języki wymierające (*moribund*). Za języki wymierające badacz

Fot. 106. Nowy Sołoniec – jedna z polskich wsi zamieszkałych przez górali bukowińskich, w której istnieje transmisja pokoleniowa gwary polskiej. Dożynki 2017 (z archiwum Związku Polaków w Rumunii)

uznaje te, których dzieci już nie uczą się jako języka ojczystego (*as a mother tongue*) (Crystal, 2000, s. 20). W odniesieniu do analizowanych społeczności można przyjąć, że byłyby to gwary, których dzieci nie poznają w procesie socjalizacji jako kodu prymarnego, przyswajanego w domu rodzinnym; w tym przypadku zamiast o „języku ojczystym" można mówić już wyłącznie o „języku przodków" (*heritage language*) tylko w wymiarze pamięci o jego istnieniu.

Jedną z klasyfikacji „języków o słabym statusie" (*weaker languages*) zaproponowaną przez D. Crystala, jest podział autorstwa Stephena Wurma:

– języki potencjalnie zagrożone – „potentially endangered languages are socially and economically disadvantaged, under heavy pressure from a larger language, and beginning to lose child speakers";

– języki zagrożone – „endangered languages have few or no children learning the language, and the youngest good speakers are young adults";

– języki poważnie zagrożone – „seriously endangered languages have the youngest good speakers aged 50 or older";

– języki wymierające – „moribund languages have only a handful of good speakers left, mostly very old";

– języki wymarłe – „extinct languages: have no speakers left" (Wurm, 1998, s. 192; cyt. za: Crystal, 2000, s. 21).

Według tej klasyfikacji gwary Bulaju, Rudy i Kaczyki lokują się pomiędzy „zagrożonymi" a „wymierającymi" – przy czym bardzo szybko zmniejszająca

się liczba ich użytkowników skłania raczej do traktowania ich w kategorii „wymierających".

Jak zauważa D. Crystal, z punktu widzenia struktury języka różne jego aspekty mogą podlegać szybkim zmianom. Zalicza do nich m.in. duży wzrost frekwencji zjawiska przełączania kodów wskutek kontaktów językowych. Zmieniać się może gramatyka języka, jak również jego zasób leksykalny pod wpływem zapożyczeń z języka dominującego itd. (Crystal, 2000, s. 22). W przypadku języków zagrożonych o wiele więcej czynników może zachodzić jednocześnie, mogą również dotyczyć większej liczby zjawisk językowych (różnych aspektów gramatyki czy różnych pól semantycznych), mogą one także zachodzić szybciej i w jednym kierunku (obrazującym wpływ języka dominującego). Czasami proces ten może przebiegać bardzo szybko, w sposób nazwany „katastroficznym" (*catastrophic*) czy „radykalnym" (*radical*) (Crystal, 2000, s. 23), jak dzieje się to w przypadku badanych przeze mnie miejscowości.

Wśród czynników odpowiedzialnych za śmierć języka D. Crystal wymienia również te, które generują zmianę kulturową. Jak zauważa: „The people may live, but the language may still die" (Crystal, 2000, s. 76). Przetrwanie społeczności nie determinuje przetrwania języka. Urbanizacja pociąga za sobą rozpad tradycyjnych społeczności, a jej bezpośrednim efektem jest homogenizacja kultury. Z kolei centralizacja władzy w społeczeństwie masowym ułatwia i przyspiesza proces asymilacji kulturowej: „The language of the dominant culture infiltrates everywhere, reinforced by the relentless daily pressure of the media, and especially of television [...]" (Crystal, 2000, ss. 77–78). Bilingwizm w takim społeczeństwie może być traktowany jako *modus vivendi* pomiędzy językiem dominującym (*dominant*) a zdominowanym (*dominated*), opcja zapewniająca koegzystencję bez konfrontacji. W takim układzie język dominujący reprezentuje następujące pozytywne aspekty: ułatwia życie poza społecznością; pozwala poznawać nowe modele oraz standardy życia i osiągać wyższy poziom życia; staje się pomostem pomiędzy dwoma światami („mostem porozumienia" – *an intelligibility bridge*). Język zdominowany z kolei posiada zupełnie inną rolę: pozwala wyrażać tożsamość jego użytkowników jako członków własnej społeczności; wpływa na trwałość więzi społecznych i rodzinnych, pozwala zachować ciągłość historyczną, zapewnia ludziom poczucie ich „zakorzenienia" (*giving people a sense of their "pedigree"*). Wyłącznie język zdominowany może odzwierciedlać tożsamość lokalnej społeczności (Crystal, 2000, ss. 80–81). W odniesieniu do badanych gwar uznać można, że wszystkie one zawierają w sobie historię ich użytkowników, nie tylko w zasobie leksykalnym, ale także obrazują zmiany, jakich doświadczały dane społeczności.

Zjawisko śmierci języka, choć może być wywołane wieloma różnymi czynnikami, zawsze jest jednostkowe (zestaw jego przyczyn odnosi się tylko i wyłącznie do danego przypadku): „a language does not usually die uniformly. It might be disappearing in one location but not (yet) in others, for a range of

different reasons" (Crystal, 2000, s. 88). Uwagę tę można odnieść do gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki oraz czwartej gwary wymienionej przez E. Deboveanu i S. Gogolewskiego – gwary górali bukowińskich. W przypadku trzech pierwszych gwar, w odróżnieniu od czwartej, punktem zwrotnym w ich historii stało się z pewnością przerwanie procesu pokoleniowej transmisji języka, wywołane głównie czynnikami zewnętrznymi (przemocą symboliczną), jak i demograficznymi (repatriacje, mała liczba użytkowników gwary, wymieranie najstarszego pokolenia, małżeństwa mieszane itp.). Jak pokazuje przypadek czwartej grupy, czyli górali bukowińskich, zanikanie języka nie było jedyną opcją, jaką mieli przed sobą użytkownicy gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej. O losie gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki zadecydował również ich niski prestiż w świadomości ich użytkowników, nietraktowanie języka jako elementu tożsamości etnicznej (tę rolę przejęło wyznanie katolickie, mniejszościowe w prawosławnej Rumunii) oraz transformacje w strukturze społeczności, które po II wojnie światowej zmieniły ich charakter.

ZAKOŃCZENIE

Badania prowadzone przeze mnie w latach 2013–2017 w Bulaju, Rudzie i Kaczyce dowiodły, że we wszystkich tych miejscowościach obserwować można procesy zaniku języka (Holdeman, 2002) prowadzące do tzw. śmierci języka (Crystal, 2000). Mowa mieszkańców Bulaju, Rudy i Kaczyki wykazuje cechy charakterystyczne dla bilingwizmu regresywnego (Dzięgiel, 2003, ss. 73–75), który charakteryzuje używanie zanikającego języka (w tym przypadku gwar polskich) przez nielicznych przedstawicieli najstarszego i średniego pokolenia oraz dominujący charakter języka większości (rumuńskiego). Mowa mieszkańców Kaczyki, funkcjonująca w warunkach trylingwizmu (polsko-ukraińsko-rumuńskiego), a wcześniej quadrylingwizmu (z udziałem również języka niemieckiego) może być jednocześnie rozpatrywana w charakterze mowy pogranicza, rozumianej jako „proces, w którym mówiący używa wzorów, reguł, cech pochodzących z co najmniej dwóch systemów językowych" (Zielińska, 2013, s. 66). Obserwowany stan polszczyzny w Kaczyce skłania jednak do wniosku, iż pojęcia „mowa pogranicza" używać można jedynie w odniesieniu do poszczególnych idiolektów, bowiem zanikanie gwary polskiej w szybkim tempie prowadzi w tym przypadku do tzw. śmierci języka.

Gwara Bulaju zachowała najwięcej małopolskich cech gwarowych, co jest efektem funkcjonowania w społeczności rumuńskojęzycznej, a więc niesłowiańskiej. Na gwary Rudy i Kaczyki duży wpływ miał język ukraiński. W gwarze Rudy przejawia się to na wielu poziomach systemu językowego: fonetycznym, morfologicznym, syntaktycznym, co pozwala rozpatrywać ją w kategorii gwar południowo-wschodnich Kresów (Krasowska i in., 2018, s. 124). Gwara Kaczyki uległa prestiżowi języka ukraińskiego, który w wielu przypadkach był językiem używanym w domu i sąsiedztwie. Już w latach sześćdziesiątych zatraciła cechy gwary małopolskiej, a obecnie polszczyzną posługuje się niewielu przedstawicieli najstarszego pokolenia oraz pokolenia średniego Polaków w Kaczyce. We wszystkich trzech badanych społecznościach obecnie językiem dominującym jest rumuński, co w gwarach polskich przejawia się głównie w warstwie leksykalnej w postaci dużej liczby zapożyczeń i kalk. W leżących w sąsiedztwie Bulaju Mihowenach i Frumosie żyje obecnie tylko kilka osób mówiących gwarą.

Procesy zanikania języka we wszystkich tych przypadkach mają jednak wiele cech wspólnych, których źródła zaliczyć można do egzogennych. W każdej z domen (domu, sąsiedztwie, szkole, życiu religijnym i oficjalnym) dominuje język rumuński. Gwary w badanych miejscowościach znają Polacy z pokolenia najstarszego i nieliczni przedstawiciele pokolenia średniego. W przypadku wielu osób z tej drugiej grupy można mówić o zjawisku atrycji, czyli utraty języka. W odniesieniu do wszystkich grup użytkowników gwar zauważyć można procesy, które zdaniem J. Holdemana prowadzą do śmierci języka. Są to:

– redukcja własnych struktur językowych i adaptacja obcych;
– redukcja złożoności i różnorodności kategorii gramatycznych;
– utrata norm językowych;
– ograniczenia funkcjonalne w postaci utraty tradycyjnych sfer zastosowania;
– redukcja rejestrów i stylów;
– nadmierna liczba zapożyczeń;
– poczucie niższości u użytkowników danego języka;
– zmiana języka religii na język większości;
– przejście na język większości w sferze domowej;
– brak pokoleniowej transmisji języka (Holdeman, 2002, s. 14 cyt. za: Głuszkowski, 2011, s. 251).

W niniejszej monografii zanalizowałam obecny stan gwar w Bulaju (rozdział I), Rudzie (rozdział II) i Kaczyce (rozdział III) oraz opisałam wskaźniki zmian kulturowych w badanych miejscowościach. W rozdziale IV porównałam sytuację socjolingwistyczną w badanych miejscowościach i odniosłam ją do czwartej grupy użytkowników gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej – górali bukowińskich. W ich przypadku o przetrwaniu gwary zadecydowały przede wszystkim czynniki demograficzne (takie jak np. duża liczba użytkowników, przewaga liczebna Polaków w zamieszkałych przez nich miejscowościach) oraz społeczne (np. wysoki prestiż gwary). W rozdziale V scharakteryzowałam uwarunkowania, które w przypadku badanych przeze mnie społeczności Bulaju, Rudy i Kaczyki doprowadziły do wystąpienia zjawiska zanikania języka i oznaczać będą jego „śmierć" w znaczeniu określonym przez D. Crystala (Crystal, 2000), J. Holdemana (Holdeman, 2002) i N. Evansa (Evans, 2010).

Różnice notowane na poziomie systemowym gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki wydają się obecnie wtórne wobec całkowitego braku transmisji pokoleniowej języka. Do najważniejszych wspólnych elementów procesów zanikania języka w przypadku tych wszystkich trzech grup użytkowników polszczyzny zaliczyć można: niski prestiż gwar, dominację języka i kultury rumuńskiej (w tym restrykcyjną politykę rumunizacyjną państwa w XX wieku), zmiany struktury społecznej (w przeszłości i obecnie), homogenizację kultury, wreszcie zmiany demograficzne (np. systematyczny spadek liczby użytkowników gwar, nasilenie migracji, wzrost liczby małżeństw mieszanych itp.), które jednoznacznie

wskazują, iż w każdym z badanych przypadków całkowity zanik języka (śmierć języka) to kwestia najwyżej kilkudziesięciu lat.

Niniejsza monografia jest prawdopodobnie jedną z ostatnich analiz gwar polskich w Bulaju, Rudzie i Kaczyce, choć jak dowodzą zaprezentowane w niej charakterystyki sytuacji socjolingwistycznej w badanych miejscowościach, czynniki decydujące o zaniku języka (takie jak na przykład jego prestiż) mogą nadal być podatne na zmiany, a samo znaczenie gwar w świadomości ich użytkowników, również w wyniku prowadzonych badań, może zyskać nowy wymiar.

BIBLIOGRAFIA

Angrosino, M. (2010). *Badania etnograficzne i obserwacyjne* (M. Brzozowska-Brywczyńska, Tłum). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Babbie, E. (2008). *Podstawy badań społecznych* (W. Betkiewicz, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Barannikova, L. I. (1969). K probleme sotsial'noĭ istrukturnoĭ izmenchivosti dialekta. W A. V. Lesnitskaia, V. M. ZHirmunskiĭ, & L. S. Kovtun (Red.), *Voprosy sotsial'noĭ lingvistiki* (ss. 314–343). Nauka.

Barth, F. (2004). Grupy i granice etniczne: Społeczna organizacja różnic kulturowych. W M. Kempny & E. Nowicka (Red.), *Badanie kultury: Elementy teorii antropologicznej: Kontynuacje* (ss. 348–380). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bartmiński, J. (2008). O wartościach słowa mówionego. W S. Niebrzegowska-Bartmińska & S. Wasiuta (Red.), *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki* (ss. 9–16). Polihymnia.

Bartmiński, J. (2012). Język w kontekście kultury. W J. Bartmiński (Red.), *Współczesny język polski* (ss. 13–22). Wydawnictwo UMCS.

Beleş, L. (2006). Szkolnictwo polonijne trzech wsi na Bukowinie rumuńskiej. W Z. Kowalski, H. Krasowska, J. Makar, & W. Strutyński (Red.), *Bukowina: Tradycje i współczesność* (ss. 289–299). Związek Polaków w Rumunii.

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1983). *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (J. Niżnik, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Biedrzycki, E. (1973). *Historia Polaków na Bukowinie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Blumer, H. (2007). *Interakcjonizm symboliczny: Perspektywa i metoda* (G. Woroniecka, Tłum.). Zakład Wydawniczy Nomos.

Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1990). *Reprodukcja: Elementy teorii systemu nauczania* (E. Neyman, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (A. Sawisz, Tłum.). Oficyna Naukowa.

Boryś, W. (2005). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wydawnictwo Literackie.

Brückner, A. (1996). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wiedza Powszechna.

Bruja, R. F., Krasowska, H., & Pokrzyńska M. (Red.). (2017). *Bukowina: Inni wśród swoich*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Pedagogiki, Psychologii i Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego; Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji w Pile.

Bujak, J. (2003). Bukowińczycy na miarę czasów: Życie i działalność księży polskich na Bukowinie. *Polonus: Wydanie specjalne*, 33–42.

Bujak, J. (2004). Kaczyka: Osada i duszpasterstwo (1785–2004): W setną rocznicę poświęcenia kościoła parafialnego Wniebowzięcia NMP. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska (Red.), *Sanktuarium Maryjne w Kaczyce / Sanctuarul Marian din Cacica* (ss. 54–69). Związek Polaków w Rumunii.

Burakowski, A. (2008). *Geniusz Karpat: Dyktatura Nicolae Ceauşescu 1965–1989.* Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.

Burakowski, A. (2014). *System polityczny współczesnej Rumunii*. Ośrodek Myśli Politycznej.

Burakowski, A., & Stan, M. (2012). *Kraj smutny pełen humoru: Dzieje Rumunii po 1989 roku*. Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.

Burszta, W. J. (1999). Kultura ludowa. W W. Kwaśniewicz (Red.), *Encyklopedia socjologii* (T. 2, ss. 116–118). Oficyna Naukowa.

Burszta, W. J. (2008). *Antropologia kultury*. Zysk i S-ka.

Charmaz, K. (2009). *Teoria ugruntowana: Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Cheler, M. (1997). *Polonia Bukowińska ze szczególnym uwzględnieniem Polaków z Rudy* [Nieopublikowana praca magisterska]. Instytut Historii Uniwersytetu Marii Curie--Skłodowskiej.

Chiţimia, I. C. (1965). Niektóre cechy mowy Polaków we wsi Bulaj pod Suczawą. *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*, *5*, 255–259.

Chiţimia, I. C., & Deboveanu-Mălăescu, E. (1963). Graiul şi folclorul polonez din Bulai, Raionul Suceava. *Romanoslavica*, *1963*(7), 159–185.

Cicimirski, G. (1907). *Polacy na Bukowinie: Zadania oświatowe.* Nakładem Koła Towarzystwa Szkoły Ludowej w Czerniowcach.

Cohen, A. P. (2003). Wspólnoty znaczeń. W M. Kempny & E. Nowicka (Red.), *Badanie kultury: Elementy teorii antropologicznej* (ss. 192–215). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Cojocaru, D. (2003). *Romanian Grammar*. The Center for Slavic, Eurasian and East European Studies. http://www.seelrc.org:8080/grammar/pdf/stand_alone_romanian.pdf

Crystal, D. (2000). *Language death*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139106856

de Saussure, F. (1961). *Kurs językoznawstwa ogólnego* (K. Kasprzyk, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Deboveanu, E. (1971). *Polska gwara Górali bukowińskich w Rumunii*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Deboveanu, E., & Gogolewski, S. (1966). Przegląd gwar polskich na terenie Rumunii. *Język Polski*, *1966*(66), 112–131.

Dejna, K. (1991a). Interferencja oraz integracja w gwarach. W K. Dejna (Red.), *Z zagadnień ewolucji oraz interferencji językowej* (ss. 5–12). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Dejna, K. (1991b). Ile mamy języków polskich. W K. Dejna (Red.), *Z zagadnień ewolucji oraz interferencji językowej* (ss. 107–121). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Dejna, K. (1991c). Język polski i jego odmiany. W K. Dejna (Red.), *Z zagadnień ewolucji oraz interferencji językowej* (ss. 122–132). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Dejna, K. (1993). *Dialekty polskie*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Demel, J. (1970). *Historia Rumunii*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Dobrowolska, M. (1931). *Osadnictwo Puszczy Sandomierskiej między Wisłą i Sanem*. Orbis.

Dołowy-Rybińska, N. (2011). *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. https://doi.org/10.31338/uw.9788323513926

Dubicki, T. (1991). Działalność Amerykańskiej Komisji Pomocy Polakom na rzecz uchodźców polskich w Rumunii w latach 1939–1945. *Dzieje Najnowsze*, *1991*(4), 25–38.

Dubicki, T. (2000). Próby odnowienia życia polonijnego na rumuńskiej Bukowinie w latach 1945–1950: Organizacja repatriacji. W K. Feleszko (Red.), *O Bukowinie: Razem czy oddzielnie* (ss. 106–120). Pilski Dom Kultury; Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

Dzięgiel, E. (2003). *Polszczyzna na Ukrainie*. Wydawnictwo Naukowe Semper.

Dzięgiel, E. (2012). Polskie gwary „mazurskie" na Ukrainie. W E. Dzięgiel, K. Czarnecka & D. A. Kowalska (Red.), *Polskie dziedzictwo językowe na dawnych kresach: Prace ofiarowane Profesorowi Januszowi Riegerowi* (ss. 65–73). Wydawnictwo Naukowe Semper.

Dzięgiel, E. (2017). Odmiany terytorialne i społeczne współczesnego języka polskiego na Ukrainie. *LingVaria*, *2017*, 199–210. https://doi.org/10.12797/LV.12.2017.24.13

Evans, N. (2010). *Dying words: Endangered languages and what they have to tell us*. Wiley-Blackwell.

Feleszko, K. (1992). Funkcje rumunizmów w polszczyźnie bukowińskiej. W J. Siatkowski & I. M. Doliński (Red.), *Słowiańsko-niesłowiańskie kontakty językowe* (ss. 55–61). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Feleszko, K. (1995). Tożsamość językowa, czyli: kto zasiedlił kilka wiosek Bukowiny? W K. Feleszko, J. Molas & W. Strutyński (Red.), *Bukowina: Blaski i cienie „Europy w miniaturze"* (ss. 153–165). Wydawnictwo Energeia.

Feleszko, K. (Red.). (1999a). *Bukowina po stronie dialogu*. Pogranicze.

Feleszko, K. (1999b). O legendzie bukowińskiej – prozą (czyli kilka pojęć socjologicznych). W K. Feleszko (Red.), *Bukowina po stronie dialogu* (ss. 49–64). Pogranicze.

Feleszko, K. (1999c). Śladem Homo bucovinensis. W K. Feleszko (Red.), *Bukowina po stronie dialogu* (ss. 4–6). Pogranicze.

Feleszko, K. (Red.). (2000). *O Bukowinie: Razem czy oddzielnie?* Pilski Dom Kultury; Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

Feleszko, K. (2002). *Bukowina moja miłość: Język polski na Bukowinie karpackiej do 1945 roku* (T. 1). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Feleszko, K. (2003). *Bukowina moja miłość: Język polski na Bukowinie karpackiej do 1945 roku* (T. 2). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Feleszko, K., & Molas, J. (Red.). (1992). *Bukowina: Wspólnota kultur i języków*. Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego; Wojewódzki Ośrodek Kultury w Pile.

Feleszko, K., Molas, J., & Strutyński, W. (Red.). (1995). *Bukowina: Blaski i cienie „Europy w miniaturze"*. Wydawnictwo Energeia.

Ferguson, C. A. (1959). Diglossia. *Word*, *1959*(15), 325–340. https://doi.org/10.1080/00437956.1959.11659702

Fishman, J. A. (1964). Language maintenance and language shift as a field of inquiry. *Linguistics*, *9*, 32–70.

Fishman, J. A. (1967). Bilingualism with and without diglossia: Diglossia with and without bilingualism. *The Journal of Social Issues*, *23*(2), 325–340. https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1967.tb00573.x

Fishman, J. A. (1980). Bilingualism and biculturism as individual and societal phenomena. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, *1*(1), 3–15. https://doi.org/10.1080/01434632.1980.9993995

Fishman, J. A. (1991). *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Multilingual Matters.

Gadamer, H.-G. (2004). Człowiek i język. W G. Godlewski, A. Mencwel & R. Sulima (Red.), *Antropologia słowa: Zagadnienia i wybór tekstów*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Gavriloaie, A., & Exner, J. (b.d.). *Siret – Naşterea Sfintei Fecioare Maria*. Episcopia Romano-Catolică de Iaşi. http://www.ercis.ro/dieceza/parohii/fisa.asp?id=101

Geambaşu, C., & Odrobińska, E. (2008). *Jak to powiedzieć po rumuńsku*. Wiedza Powszechna.

Geertz, C. (2005). Opis gęsty: W stronę interpretatywnej teorii kultury (S. Sikora, Tłum.). W M. Kempny & E. Nowicka (Red.), *Badanie kultury: Elementy teorii antropologicznej* (ss. 35–58). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Giddens, A. (1990). *The concequences of modernity*. Stanford University Press.

Giza, A. (1989). Autobiografia: Między symbolem a rzeczywistością. W A. Sułek, K. Nowak & A. Wyka (Red.), *Poza granicami socjologii ankietowej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (2009). *Odkrywanie teorii ugruntowanej: Strategie badania jakościowego* (M. Gorzko, Tłum.). Zakład Wydawniczy Nomos.

Głuszkowski, M. (2011). *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*. Wydawnictwo Naukowe UMK.

Głuszkowski, M. (2013). *Socjologia w badaniach dwujęzyczności*. Wydawnictwo Naukowe UMK.

Godelier, M. (2008). Jakie relacje społeczne tworzą społeczeństwo? W A. Chwieduk & A. Pomieciński (Red.), *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata* (ss. 43–60). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Goffman, E. (2005). *Piętno: Rozważania o zranionej tożsamości* (A. Dzierżyńska & J. Tokarska-Bakir, Tłum.). Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne.

Gogolewski, S. (1972). *Polska gwara trójjęzycznej wsi Kaczyki w Rumunii*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Golachowska, E. (2012). *Jak mówić do Pana Boga? Wielojęzyczność katolików na Białorusi na przełomie XX i XXI wieku*. Wydawnictwo Agade Bis.

Gotkiewicz, M. (1938). Szukamy krewnych na Bukowinie. *Zaranie Śląskie*, *14*, 273–284.

Gotkiewicz, M. (1948). Ślązacy wrócili z Bukowiny i Bośni na Dolny Śląsk. *Ziemia*, *39*(1), 14–19.

Gotkiewicz, M. (1970). Zamknięte kolisko. *Zeszyty Raciborskie „Strzecha”*, *1970*(2), 94–125.

Grămadă, N. (1996). *Toponimia minoră a Bucovinei* (T. 1). Editura Anima.

Grek-Pabisowa, I. (1996). Badanie słownictwa gwarowego przy pomocy metod systemowych (na przykładzie badania słownictwa rosyjskiej gwary staroobrzędowców w Polsce). *Folia Linguistica*, *12*, 245–252.

Greń, Z., & Krasowska, H. (2008). *Słownik górali polskich na Bukowinie*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Haugen, E. (1953). *Norwegian language in America: A study in bilingual behavior* (T. 1–2). Indiana University Pres. https://doi.org/10.9783/9781512820522

Holdeman, J. (2002). *Language maintenance and shift among the Russian Old Believers of Erie, Pennsylvania* [Nieopublikowana rozprawa doktorska]. Ohio State University.

Hrenciuc, D. (2007). Învăţământul polonez în perioada interbelică (1918–1940). W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska (Red.), *Polacy i Rumuni a historyczne i kulturowe dziedzictwo Europy / Polonezii şi românii raportaţi la patrimoniul istoric şi cultural al Europei* (ss. 37–45). Związek Polaków w Rumunii.

Iachimovschi, S., & Wieruszewska-Calistru, E. (2010). Z historii „Polonusa" i „Małego Polonusa". W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska (Red.), *Związek Polaków w Rumunii 1990–2010 / Uniunea Polonezilor din România 1990–2010* (ss. 117–122). Związek Polaków w Rumunii.

Informatii pentru Primăria Moara, judetul Suceava. (b.d.). Institutiile Statului. http://www.institutiilestatului.ro/showprimarie.cfm?id=2513&hid=84B20B1F5A0D103F5710BB67A043CD78&aid=36

Institutul Naţional de Statistică. (2013a). *Tab. 6: Populaţia stabilă pe sexe şi starea civilă, după grupa de vârstă – categorii de localităţi*. http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2013/07/sR_TAB_6.xls

Institutul Naţional de Statistică. (2013b). *Tab. 8: Populaţia stabilă după etnie – judeţe, municipii, oraşe, comune*. http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2013/07/sR_Tab_8.xls

Institutul Naţional de Statistică. (2014). *Populaţia stabilă pe judeţe, municipii, oraşe şi localitāti componenete la RPL_2011*. http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2014/01/rpl_2011_populatia-pe-categorii-de-localitati.xls

Institutul Naţional de Statistică. (2015a). *2: Populaţia după etnie – macroregiuni, regiuni de dezvoltare, judeţe şi categorii de localităţi*. http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2015/05/vol2_t2.xls

Institutul Naţional de Statistică. (2015b). *6: Populaţia după limba maternă – macroregiuni, regiuni de dezvoltare, judeţe şi categorii de localităţi*. http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2015/05/vol2_t6.xls

Institutul Naţional de Statistică. (2015c). *11: Populaţia după religie – macroregiuni, regiuni de dezvoltare, judeţe şi categorii de localităţi*. http://www.recensamantromania.ro/wp-content/uploads/2015/05/vol2_t11.xls

Ionescu, G. (1964). *Communism in Romania 1944–1962.* Oxford University Pres.

Kabzińska, I. (1999). *Wśród kościelnych Polaków: Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*. Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

Kaczmarek, U. (2003). Dom Polski w Suczawie ma 100 lat! *Polonus: Wydanie specjalne*, 15–17.

Karaś, M. (1958). Z problematyki gwar mieszanych i przejściowych. *Język Polski*, *1958*(4), 286–296.

Karaś, M. (1959). O strukturach słowotwórczych typu *bialny*, *którny* w języku polskim. *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego*, *18*, 113–135.

Karłowicz, J., Kryński A. A., & Niedźwiedzki, W. (1952). *Słownik języka polskiego* (T. 5). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Keller, M. (2004a). Kształtowanie się społeczności rudeckiej. *Polonus*, *2004*(6), 2–6.

Keller, M. (2004b). Obyczaje Polonii rudeckiej. *Polonus*, *2004*(6), 7–12.

Keller, M. (2004c). Reemigracja Rudzian. *Polonus*, *2004*(6), 18–22.

Keller, M. (2004d). Ruda: Historia, tradycje, współczesność [Wydanie specjalne]. *Polonus: Dodatek*.

Keller, M. (2004e). Życie codzienne Polaków w Rudzie w okresie międzywojennym. *Polonus*, *2004*(6), 12–18.

Kłosek, E. (2005). *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*. Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Kłosek, E. (2006). „Wczoraj i dziś" społeczności polskiej na południowej Bukowinie: Próba podsumowania. W Z. Kowalski, H. Krasowska, J. Makar & W. Strutyński (Red.), *Bukowina: Tradycje i współczesność* (ss. 147–160). Związek Polaków w Rumunii.

Kłoskowska, A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kocój, E. (2013). *Pamięć starych wieków: Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej. (2009). *Nazewnictwo geograficzne świata*: *Zeszyt 11. Europa. Cz. 1.* Główny Urząd Geodezji i Kartografii. http://ksng.gugik.gov.pl/pliki/zeszyty/zeszyt_11.pdf

Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej. (2013). *Urzędowy wykaz polskich nazw geograficznych świata*. Główny Urząd Geodezji i Kartografii. http://ksng.gugik.gov.pl/pliki/wykaz_polskich_nazw_geograficznych.pdf

Konecki, K. (2000). *Studia z metodologii badań jakościowych: Teoria ugruntowana*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kowalski, Z. (2002). Bukowińskie Spotkania. W C. Osękowski (Red.), *Polacy z Bukowiny: Ich losy i kultura – źródłem tożsamości narodowej. Materiały z Międzynarodowego Sejmiku Krajoznawczego PTTK Żary 8–10 czerwca 2001 roku* (ss. 95–101). PTTK Oddział Powiatu Żarskiego.

Kowalski, Z., Krasowska, H., Makar, J., & Strutyński, W. (Red.). (2006). *Bukowina: Tradycje i współczesność*. Pilski Dom Kultury.

Krasowska, H. (2000). Uwagi o sytuacji językowej w Pance. W K. Feleszko (Red.), *O Bukowinie: Razem czy oddzielnie?* (ss. 327–331). Pilski Dom Kultury; Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

Krasowska, H. (2006). *Górale polscy na Bukowinie Karpackiej: Studium socjolingwistyczne i leksykalne*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk (Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy).

Krasowska, H. (2008). Język: Jeden z wyróżników dziedzictwa kulturowego pogranicza. W E. Skorupska-Raczyńska, J. Rutkowska & J. Żurawska-Chaszczewska (Red.), *Dziedzictwo kulturowe regionu pogranicza* (ss. 27–36). Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej.

Krasowska, H. (2009). O pewnej specyfice słownictwa polskich górali na Bukowinie. W I. Generowicz, E. Kaczmarska & I. Doliński (Red.), *Świat ukryty w słowach, czyli o znaczeniu gramatycznym, leksykalnym i etymologicznym* (ss. 221–228). Instytut Slawistyki Zachodniej i Południowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Krasowska, H. (2010a). Język Polaków na Bukowinie Karpackiej. *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*, *45*, 175–186. https://doi.org/10.11649/sfps.2010.010

Krasowska, H. (2010b). Die soziolinguistische Situation der Bukowiner Polen. *Zeszyty Łużyckie*, *44*, 98–114.

Krasowska, H. (2017a). Problematyka pożyczek ukraińskich w polskiej gwarze górali bukowińskich. *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*, *52*, 164–185. https://doi.org/10.11649/sfps.2017.008

Krasowska, H. (2017b). From individual to collective identity: The case of autobiographical accounts from the Ukrainian-Russian and Ukrainian-Romanian borderlands. *Acta Baltico-Slavica*, *41*, 287–301. https://doi.org/10.11649/abs.2017.001

Krasowska, H., Kłosek, E., Pokrzyńska, M., & Kowalski, Z. (Red.). (2010). *Bukowina: Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*. Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego; Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Instytut Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego; Pilski Dom Kultury.

Krasowska H., Pokrzyńska, M., & Suchomłynow, L. A. (2018). *Świadectwo zanikającego dziedzictwa: Mowa polska na Bukowinie: Rumunia – Ukraina*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

Krauss, M. (1992). The world's languages in crisis. *Language*, *68*, 4–10. https://doi.org/10.1353/lan.1992.0075

Kronika Nowego Sołońca [Niepublikowany rękopis]. (b.d.). Parafia w Nowym Sołońcu.[1]

Kwaśniewski, K. (1990). Tożsamość kulturowa. W Z. Staszczak (Red.), *Słownik etnologiczny* (ss. 351–353). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Lévi-Strauss, C. (2008). *Smutek tropików* (A. Steinsbergowa, Tłum.). Wydawnictwo Aletheia.

Libura, A. (2014). Atrycja języka odziedziczonego. W A. Dąbrowska & U. Dobesz (Red.), *40 lat wrocławskiej glottodydaktyki polonistycznej: Teoria i praktyka* (ss. 303–304). Oficyna Wydawnicza ATUT.

Lubaś, W. (Red). (1980). *Teksty języka mówionego mieszkańców miast Górnego Śląska i Zagłębia* (T. 2). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Małecki, M. (1938). *Język polski na południe od Karpat (Spisz, Orawa, Czadeckie, wyspy językowe*). Gebethner i Wolff.

Małecki, M., & Nandriş, G. (1938). Uwagi o polskich gwarach na Bukowinie. *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności*, *43*(3), 79–84.

Mamulska, A. (Red.). (2000). *Polacy w Rumunii mówią o sobie*. Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Lesznie.

Mamulska, A. (2002a). Problematyka edukacyjna w skupiskach polonijnych na rumuńskiej Bukowinie. W C. Osękowski (Red.), *Polacy z Bukowiny: Ich losy i kultura – źródłem tożsamości narodowej: Materiały z Międzynarodowego Sejmiku Krajoznawczego PTTK Żary 8–10 czerwca 2001 roku* (ss. 172–183). PTTK Oddział Powiatu Żarskiego.

Mamulska, A. (2002b). Z doświadczeń nauczycielskich na rumuńskiej Bukowinie. W E. Walewander (Red.), *Losy pedagogów polskich na Wschodzie* (ss. 11–59). Stowarzyszenie Współpracy Polska–Wschód.

Marynowski, M. (2004). Parafia Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kaczyce w świetle archiwaliów z Krakowa i Wieliczki. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska (Red.), *Sanktuarium Maryjne w Kaczyce / Sanctuarul Marian din Cacica* (ss. 31–43). Związek Polaków w Rumunii.

Matusiak, S. (1880). *Gwara lasowska w okolicy Tarnobrzega*. Uniwersytet Jagielloński.

Mazury. (b.d.). Gmina Raniżów. http://www.ranizow.pl/asp/pl_start.asp?typ=14&menu=15&strona=1&sub=9

Mihăiescu Aniuk, M. (2007, październik 26). *Sfinţirea bisericii ortodoxe din Vicşani*. Crai Nou. https://www.crainou.ro/2007/10/26/sfintirea-bisericii-ortodoxe-din-vicsani/

Ministerului Educaţiei Naţionale şi Cercetării Ştiinţifice. (b.d.). *Direcţia pentru Învăţământ în Limbile Minorităţilor*. http://oldsite.edu.ro/index.php/articles/c23

Mirska-Lasota, H. (1964). *Zwięzła gramatyka języka rumuńskiego*. Wiedza Powszechna.

Mirska-Lasota, H., & Porawska, J. (2009). *Wielki słownik rumuńsko-polski*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Nitsch, K. (1968). *Wybór polskich tekstów gwarowych*. Wydawnictwo Naukowe PWN.

[1] Rękopis udostępniony przez proboszcza Nowego Sołońca, ks. dr. Stanisława Kucharka.

Nowak, K. (2000). O dusze górali bukowińskich: Polsko-czechosłowacki konflikt na Bukowinie po I wojnie światowej. W K. Feleszko (Red.), *O Bukowinie: Razem czy oddzielnie* (ss. 107–221). Pilski Dom Kultury; Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

Nowak, K. (2010). Polskie życie organizacyjne w Rumunii do 1989 roku. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Związek Polaków w Rumunii 1990–2010 / Uniunea Polonezilor din România 1990–2010* (ss. 9–18). Związek Polaków w Rumunii.

Olechnicki, K., & Załęcki, P. (1999). *Słownik socjologiczny*. Wydawnictwo Graffiti BC.

Ostrovschi, M. (2002). Wpływ języka rumuńskiego na gwarę mieszkańców Nowego Sołońca. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska (Red.), *Polacy i Rumuni na drodze do wzajemnego poznania / Polonezi și români pe drumul cunoașterii reciproce* (ss. 160–169). Związek Polaków w Rumunii.

Ostrovschi, M. (2004). *Słowotwórstwo rzeczownika i przymiotnika gwary górali bukowińskich w Rumunii na tle leksyki* [Nieopublikowana rozprawa doktorska]. Uniwersytet Łódzki.

Pelcer, E. (1997). *Świadomość narodowa Polaków na Bukowinie* [Nieopublikowana praca magisterska]. Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, Filia w Białymstoku.

Pelcowa, H. (2013). Gwara jako nośnik lokalnego i regionalnego dziedzictwa kulturowego. W J. Adamowski & K. Smyk (Red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: Źródła – wartości – ochrona* (ss. 219–230). Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; Narodowy Instytut Dziedzictwa.

Petraru, M. (2004). *Polacy na Bukowinie w latach 1775–1918: Z dziejów osadnictwa polskiego*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Pieszczoch, F. (2008). *Polonezii în istoria orașului Siret*. Związek Polaków w Rumunii.

Pintescu, F. (2013). Polonezi. W A. Gidó (Red.), *Cronologia minorităţilor naţionale: Macedoneni, polonezi, ruşi lipoveni, ruteni, sârbi, tătari şi turci* (T. 2, ss. 51–94). Editura Institutului pentru studierea problemelor minorităţilor naţionale.

Pintescu, F., & Hrenciuc D. (2002). *Din istoria Polonezilor în Bucovina (1974–2002)*. Związek Polaków w Rumunii.

Pintescu, F., & Wieruszewska, E. (2003). Z historii Towarzystwa Polskiej Bratniej Pomocy i Czytelni Polskiej oraz Domu Polskiego w Suczawie. *Polonus: Wydanie specjalne*, 5–11.

Piotrowicz, J. (1991). *Kaczyka – Salina i osada górnicza na Bukowinie: Z dziejów Polonii kaczyckiej w XVIII–XX wieku*. Muzeum Żup Krakowskich.

Pokrzyńska, M. (2010). *Bukowińczycy w Polsce: Socjologiczne studium rozwoju wspólnoty regionalnej*. Uniwersytet Zielonogórski.

Pokrzyńska, M. (2017). Śmierć, pogrzeb, żałoba – zwyczaje w środowisku polskim na Bukowinie Północnej: Relacje. *Studia z nauk społecznych, 2017*(4), 117–132.

Polański, K. (Red). (1999). *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Pop, L., & Moldovan, V. (1997). *Grammaire du roumain / Romanian Grammar / Gramatica limbii române*. Echinox.

Primăria Cacica. (b.d.). Ghidul Primariilor. https://ghidulprimariilor.ro/ro/businesses/view/city_hall/PRIM%C4%82RIA-CACICA/190686

Radziszewska, M. (2018). Odbudowa szkolnictwa polskiego u schyłku Królestwa Rumunii. W K. Stempel-Gancarczyk & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Związki polsko-rumuńskie w historii i kulturze / Legăturii istorice și culturale polono-române* (ss. 263–279). Związek Polaków w Rumunii.

Radwański, J. (2018). Język i kultura Mazurów spod Kolbuszowej jako kontekst do badań Mazurów z Bulaju. W K. Stempel-Gancarczyk & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Związki polsko-rumuńskie w historii i kulturze / Legăturii istorice şi culturale polono-române* (ss. 490–498). Związek Polaków w Rumunii.

Rezultatele complete la alegerile locale din judeţul Suceava: Surprize în mai multe localităţi. (2016, czerwiec 6). Suceava News. https://www.svnews.ro/rezultatele-complete-la-alegerile-locale-din-judetul-suceava-surprize-in-mai-multe-localitati/74972/

Rossmanith, A. (2013). Migracje w skupiskach mniejszości polskiej na południowej Bukowinie w latach 1990–2011. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Polsko-rumuńskie związki historyczne i kulturowe / Legături istorice şi culturale polono-romane* (ss. 505–520). Związek Polaków w Rumunii.

Rossmanith, A. (2015). Struktura społeczno-demograficzna mniejszości polskiej na Bukowinie Północnej (obwód czerniowiecki) na tle Bukowiny Południowej (okręg Suceava), w świetle badań terenowych. W S. Iachimovschi, K. Stempel-Gancarczyk, & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Polska i Rumunia: Wspólnie – obok – blisko / Polonia şi România: Împreună – alături – aproape* (ss. 402–418). Związek Polaków w Rumunii.

Rossmanith, A. (2017). Język polski, struktura etniczna i religijna w skupiskach polskich na Bukowinie w latach 2011–2013 w świetle badań terenowych. W E. Wieruszewska-Calistru & K. Stempel-Gancarczyk (Red.), *Historia i dzień dzisiejszy relacji polsko-rumuńskich / Istoria şi prezentul relaţiilor polono-române* (ss. 404–415). Związek Polaków w Rumunii.

Rusek, H. (1997). *Kulturowe wzory polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Sadowski, A. (2000). Miejsce języka w strukturze tożsamości osobniczej na pograniczu kultur. W E. Smułkowa & A. Engelking (Red.), *Język a tożsamość na pograniczu kultur* (T. 1, ss. 186–202). Katedra Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku.

Smułkowa, E. (2000). Dwujęzyczność po białorusku: Bilingwizm, dyglosja czy coś innego? W W E. Smułkowa & A. Engelking (Red.), *Język a tożsamość na pograniczu kultur* (T. 1, ss. 90–100). Katedra Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku.

Smułkowa, E. (2011). Sytuacja socjolingwistyczna i proces konwergencji języków na Brasławszczyźnie w świetle badań terenowych (1997–2007). W E. Smułkowa (Red.), *Brasławszczyzna: Pamięć i współczesność* (T. 1, ss. 101–140). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Smyk, K., Pudłocki, T., & Wodzińska, I. (Red.). (2017). *Puszcza Sandomierska od kuchni: Między tradycją a współczesnością*. Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej.

Stan, I. T. (1996). *Fonetica*. Editura Presa Universitară Clujeană.

Stempel, K. (2003). Kronika młodzieży w Suczawie / Cronica Tineretului Polonez din Suceava. *Polonus: Wydanie specjalne*, *2003*, 26–33.

Stempel, K. (2017). Śliwki na cmentarzu, Eliade, życie i śmierć. *Afront: Kwartalnik literacko-artystyczny*, *2017*(1), 113–110.

Stempel-Gancarczyk, K. (2011). *Wybrane problemy logopedyczne w nauczaniu języka polskiego jako obcego w środowisku rumuńskojęzycznym* [Nieopublikowana praca dyplomowa]. Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej.

Stempel-Gancarczyk, K. (2013). Wybrane problemy w nauczaniu języka polskiego jako obcego w środowisku rumuńskojęzycznym: System wokaliczny. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Polsko-rumuńskie związki historyczne i kulturowe /*

Legături istorice și culturale polono-romane (ss. 360–368). Związek Polaków w Rumunii.

Stempel-Gancarczyk, K. (2014). Patriotyzm na Bukowinie: Analiza pojęcia na podstawie wypowiedzi i historii Polaków w Bulaju (Rumunia) z uwzględnieniem specyfiki regionu. W O. G. Astafjew & L. A. Suchomłynow (Red.), *Fenomen pogranicz kulturowych: Współczesne tendencje: Zbiór prac naukowych* (T. 6, ss. 212–226). Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Pile.

Stempel-Gancarczyk, K. (2015). „Kim jesteśmy?": Uwagi o języku polskich mieszkańców Bulaju oraz ich „mazurskiej" autoidentyfikacji. W S. Iachimovschi, K. Stempel-Gancarczyk & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Polska i Rumunia: Wspólnie – obok – blisko / Polonia și România: Împreună – alături – aproape* (ss. 395–401). Związek Polaków w Rumunii.

Stempel-Gancarczyk, K. (2016a). Bucovina secolului al XX-lea – o Arcadie în amintirile membrilor comunităţii polonezilor din România (pe baza interviurilor şi a materialelor scrise din localitățile Bulai și Vicșani). *Analele Bucovinei*, *46*(1), 155–163.

Stempel-Gancarczyk, K. (2016b). Społeczności polskie w Bulaju i Rudzie – mowa pogranicza. W K. Stempel-Gancarczyk & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Historyczne i kulturowe aspekty relacji polsko-rumuńskich / Aspectele istorice și culturale ale relațiilor polono-române* (ss. 299–306). Związek Polaków w Rumunii.

Stempel-Gancarczyk K. (2017a). Catolicismul polonez în Bucovina românească – tradiție și eclectism (studiu de caz: Bulai-Moara). *Analele Bucovinei*, *49*(2), 421–428.

Stempel-Gancarczyk, K. (2017b). „Inny" język w „naszej" mowie: Interferencja językowa w gwarze Polaków z Moary. W R. F. Bruja, H. Krasowska & M. Pokrzyńska (Red.), *Bukowina: Inni wśród swoich* (ss. 91–101). Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; Wydział Pedagogiki, Psychologii i Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego; Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji w Pile.

Stempel-Gancarczyk, K. (2017c). Nazwy miejscowości zamieszkałych przez Polaków na Bukowinie rumuńskiej: Ujęcie socjolingwistyczne. W A. Kastory & H. Walczak (Red.), *Polska i Rumunia w Europie Środkowej w XX i XXI wieku: Studia, materiały i eseje poświęcone pamięci prof. dra hab. Wojciecha Rojka / Polonia și România în Europa Centrală în secolele XX și XXI: Studii, materiale și eseuri dedicate în memoriam prof. univ. dr. Wojciech Rojek* (ss. 253–263). Księgarnia Akademicka.

Stempel-Gancarczyk, K. (2017d). Pamięć Bukowiny: Pomiędzy arkadyjską „pozłotą wspomnień" a rzeczywistością historyczną – na podstawie wywiadów i opracowań dotyczących miejscowości Bulai (Bulaj) i Vicșani (Wikszany, Ruda). W E. Wieruszewska-Calistru & K. Stempel-Gancarczyk (Red.), *Historia i dzień dzisiejszy relacji polsko-rumuńskich / Istoria și prezentul relațiilor polono-române* (ss. 416–429). Związek Polaków w Rumunii.

Stempel-Gancarczyk, K. (2018). Biografie językowe a zanikanie gwar polskich na Bukowinie: Wybrane aspekty. W K. Stempel-Gancarczyk & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Związki polsko-rumuńskie w historii i kulturze / Legăturii istorice și culturale polono-române* (ss. 478–289). Związek Polaków w Rumunii.

Stempel-Gancarczyk, K. (2020). Piętno a wartość języka: Sytuacja gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej. *Adeptus*, *2020*(15), Artykuł 2155. https://doi.org/10.11649/a.2155

Straczuk, J. (2006). *Cmentarz i stół: Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Sulimierski, F., Chlebowski, B., & Walewski, W. (Red.). (1880–1914). *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (T. 1–15). Nakładem Filipa

Sulimierskiego i Władysława Walewskiego. http://dir.icm.edu.pl/Slownik_geograficzny/

Sworakowski, W. (1931). *Polskie szkolnictwo prywatne w Rumunii*. Instytut Badań Spraw Narodowościowych.

Sztompka, P. (1971). *Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Sztompka, P. (2005). *Socjologia zmian społecznych*. Znak.

Tambor, J. (1996). Wstęp. W A. Czajkowski (Red.), *Słownik gwary śląskiej* (ss. 7–12). Columb.

Thomas, W. I., & Znaniecki, F. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Thomason, S. G. (2001). *Language contact*. Georgetown University Press.

Timofeiov, M. (1999). Nauka języków ojczystych na Południowej Bukowinie. W K. Feleszko (Red.), *Bukowina po stronie dialogu* (ss. 269–273). Pogranicze.

Toffler, A. (1991). *Trzecia fala* (E. Woydyłło & M. Kłobukowski, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.

Tönnies, F. (1988). *Wspólnota i stowarzyszenie* (M. Łukasiewicz, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.

Tropper, K. (2005). Tożsamość regionalna – podstawowe problemy metodologii badań. W J. Nikitorowicz, D. Misiejuk & M. Sobecki (Red.), *Region, tożsamość edukacja* (ss. 120–136). Trans Humana.

Tyrpa, A. (2006). Losy etnonimu Mazur. W J. Duma (Red.), *Onomastyka regionalna* (ss. 181–193). Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego.

Ungureanu, C. (2007). Învăţământul primar în limba polonă din Bucovina (sec. XIX–începutul sec. XX). W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska (Red.), *Polacy i Rumuni a historyczne i kulturowe dziedzictwo Europy / Polonezii şi românii raportaţi la patrimoniul istoric şi cultural al Europei* (ss. 15–36). Związek Polaków w Rumunii.

Ungureanu, C. (2015). *Sistemul de învăţământ din Bucovina în perioada stăpânirii austriece (1774–1918)*. Institut de Istorie al AŞM.

Vaĭnraĭkh, U. (1979). *Iazykovye kontakty*. Vyshcha shkola.

Vasiliu, E. (1965). *Fonologia limbii române*. Editura Ştiinţifică.

Vrabie, E. (1963). Privire asupra localităţilor cu graiuri slave din Republica Populară Română. *Romanoslavica*, *7*, 75–85.

Warchoł, S. (1989). Interferencje językowe jako zjawisko systemowe. W S. Warchoł (Red.), *Interferencje językowe na różnych obszarach Słowiańszczyzny* (ss. 1–54). Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.

Weinreich, U. (1953). *Languages in contact: Findings and problems*. Linguistic Circle of New York.

Weinreich, U. (1968). *Languages in contact*: *Findings and problems*. Mouton.

Weinreich, U. (1977). *Sprachen in kontakt: Ergebnisse und Probleme der Zweitsprachigkeitsforschung*. C.H. Beck.

Wieruszewska, E. (2001). Bulaj. *Polonus*, *2001*(12), 6–7.

Wieruszewska, E. (2002). Bulaj. *Polonus*, *2002*(1), 6–10.

Wieruszewska, E. (2004a). Bulaj. *Polonus*, *2004*(9 – Dodatek), 3–7.

Wieruszewska, E. (2004b). Tylko z ziemi ludzie kiedyś żyli… *Polonus*, *2004*(6), 26–27.

Wieruszewska, E. (2006). Związek Polaków w Rumunii (1990–2006). W Z. Kowalski, H. Krasowska, J. Makar & W. Strutyński (Red.), *Bukowina: Tradycje i współczesność* (ss. 267–278). Związek Polaków w Rumunii.

Wieruszewska-Calistru, E. (2010). 20 lat działalności Związku Polaków w Rumunii. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska-Calistru (Red.), *Związek Polaków w Rumunii*

1990–2010 / Uniunea Polonezilor din România 1990–2010 (ss. 38–84). Związek Polaków w Rumunii.

Willaume, M. (1981). *Polacy w Rumunii*. Polonijne Centrum Kulturalno-Oświatowe UMCS w Lublinie.

Willis, P. (2005). *Wyobraźnia etnograficzna* (E. Klekot, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wójtowicz, J. (1966). *Charakterystyka fonetyczna gwar między Wisłą, Sanem, Wisłokiem i Wisłoką*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Wurm, S. A. (1998). Methods of language maintenance and revival, with selected cases of language endangerment in the world. W K. Matsumura (Red.), *Studies in endangered languages* (ss. 191–211). Hituzi Syobo.

Zawadowski, L. (1961). Fundamental relations in language contact. *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego*, *20*, 3–26.

Zielińska, A. (1992). Rosyjskie elementy leksykalne i fleksyjno-składniowe w polszczyźnie staroobrzędowców we wsiach Wodziłki i Gabowe Grądy. W J. Maćkiewicz & J. Siatkowski (Red.), *Język a kultura: Kontakty języka polskiego z innymi językami na tle kontaktów kulturowych* (T. 7, ss. 111–116). Wiedza o Kulturze.

Zielińska, A. (2013). *Mowa pogranicza: Studium o językach i tożsamościach w regionie lubuskim*. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.

Zielonka, A. (2004a). 20-lecie kościoła p.w. Św. Maksymiliana Marii Kolbego. *Polonus*, *2004*(9 – Dodatek), 7–10.

Zielonka, A. (2004b). Sanktuarium Królowej Bukowiny. W S. Iachimovschi & E. Wieruszewska (Red.), *Sanktuarium Maryjne w Kaczyce / Sanctuarul Marian din Cacica* (ss. 85–96). Związek Polaków w Rumunii.

Związek Polaków w Rumunii. (2013a, czerwiec 18). *Bulaj*. http://dompolski.ro/pl/miejsowosci-z-mniejszoscia-polska/bulaj/

Związek Polaków w Rumunii. (2013b, czerwiec 18). *Wikszany*. http://dompolski.ro/pl/miejsowosci-z-mniejszoscia-polska/wikszany/

Żukowski, O. M. (1914). *Bukowina pod względem topograficznym, statystycznym i historycznym ze szczególnym uwzględnieniem żywiołu polskiego*. H. Pardini.

ALFABETYCZNY SPIS INFORMATORÓW

Bulaj, Mihoweny i Frumosa

Albu Krystyna
Bartkiewicz Michał
Bartkiewicz Stefania
Bеżenariu Józefina
Białek Józefina
Bisiada Diana Iulia
Bisiada Ilona
Bisiada Michalina
Bisiada Tadeusz
Bisiada Zygmunt
Biwol Janina Krystyna
Dzimiński Edward
Dzimiński Maria Stanisława
Dżiosan Anna
Felik Anna
Felik Antoni
Felik Petru
Fielek Aurelia
Fielek Kazimierz
Gordiciuk Maria Daniela
Kwiatkowski Jan
Kwiatkowski Michalina
Leśniak Teofila
Leszczyński Józefina
Leszczyński Władysław
Nikicjan Eleonora
Petriciak Emilia
Petriciak Władysław
Piłat Emilia
Porok Eugenia
Snopkowski Antoni
Snopkowski Rozalia
Stawaraki Wiktor
Tunia Anna
Tunia Eugenia

Tunia Jan
Tunia Józef
Tunia Wincenty
Tunia Władysław
Trainoski Maria
Walaszczuk Anna
Walaszczuk Michał
Wołoszczek Jadwiga

Ruda

Babiasz Rozalia
Bartko Józefina
Boziak Jan
Ekiert Michaela
Ekiert Weronika
Fedorcziuk Katarzyna
Fedorcziuk Maria
Fedorcziuk Stefan
Karst Mirczia
Keller Józef
Keller Katarzyna
Lukulescu Ela
Paraniak Józef
Paraniak Ekaterina
Paraniak Maria Luiza
Pelczer Jadwiga
Pieszczoch Józefa
Witowski Katarzyna
Żurak Józefina

Kaczyka

Cehaniuk Krystyna
Cehaniuk Michał
Cehaniuk Robert
Dziubiński Leokadia
Dziurkowski Bronisława
Dziurkowski Franciszka
Górecki Józefina
Halicki Emil
Hopulele Antoni
Hopulele Franciszka
Horwat Gizela
Ignat Anna
Migda Józefina
Nawrocki Emilia
Solkan Anna
Zakrzewski Emil
Zakrzewski Eugenia
Zakrzewski Matylda

Osoby mieszkające na stałe poza wyżej wymienionymi miejscowościami, ale pochodzące z nich:

Apetri Anna
Apetri Wojtek
Breitenfeld Rozalia Agnieszka
Dziurkowski Ingrid
Longier Kazimierz
Kożokaru Matylda
Kufner Robert
Manoliu Jadwiga
Mareniuk Maria
Mareniuk Liviu
Mecek Kazimierz
Michalaki Paulina
Moraru Danuta
Moraru Matylda
Simonesku Jonela
Snopkowski Jakub
Streżak Simona
Streżak Rozalia
Szmid Kazimierz

Ponadto pomocy w badaniach i zbieraniu materiałów udzielili autorce pracy m.in.

prezes Związku Polaków w Rumunii Gerwazy Longher
posłanka mniejszości polskiej do parlamentu rumuńskiego Wiktoria Longher
redaktor naczelna czasopisma „Polonus" Elżbieta Wieruszewska-Calistru
pracownicy Domu Polskiego w Suczawie
inspektor Cristina Albu
s. Joanna ze zgromadzenia sióstr dominikanek z Seretu
p. Teresa Biała
p. Tereza Solcan
ks. Romuald Bulai
ks. Iulian Ceobanu
ks. Camil Farţade
ks. Stanisław Kucharek

SPIS MAP I TABEL

SPIS FOTOGRAFII

Fotografie z dopiskiem „z archiwum Związku Polaków w Rumunii" zostały udostępnione autorce. Wszystkie pozostałe zdjęcia pochodzą z archiwum Kariny Stempel-Gancarczyk. Fotografie z roku 2019 zostały wykonane w ramach realizacji stypendium Narodowego Centrum Nauki Etiuda 6 nr 2018/28/T/HS2/00055 – w okresie odbywania stażu w Instytucie Bukowińskim w Radowcach. Fotografie z roku 2017 zostały przez autorkę monografii wykonane podczas realizacji grantu *Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego* w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki" w latach 2015–2018 (1bH 15 0354 83).

Tom 43 serii „Język na Pograniczach”

Procesy zanikania języka na podstawie badań gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej

Autorka:

Dr Karina Stempel-Gancarczyk
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6759-0186
E-mail: karinastempel@onet.eu

Autorka deklaruje brak konfliktu interesów.

Streszczenie

Celem niniejszej pracy jest opis i analiza mechanizmów zanikania gwar w społecznościach polskich na terenie tzw. Bukowiny południowej (znajdującej się w granicach Rumunii części krainy historycznej noszącej nazwę Bukowina), a także określenie ich źródeł i przyczyn ze wskazaniem na podobieństwa i różnice obserwowane w badanych miejscowościach, w których Polacy osiedlali się już w wiekach XVIII i XIX. Przedmiotem badań są trzy spośród czterech gwar wyodrębnionych przez Stanisława Gogolewskiego i Elenę Deboveanu: gwara wsi Bulaj, gwara wsi Ruda, gwara wsi Kaczyka. Praca ta stanowi zarazem uzupełnienie najnowszych badań gwar polskich na Bukowinie Karpackiej, prowadzonych pod kierunkiem dr hab. Heleny Krasowskiej, prof. inst.

Koncepcja badań opiera się na założeniu, że proces zanikania gwar na Bukowinie południowej wiąże się zarówno z czynnikami endogennymi, jak i egzogennymi. Aby uchwycić złożoność sytuacji socjolingwistycznej oraz opisać procesy zaniku gwar, a także umieścić badania w kontekście współczesnych badań językoznawczych, za punkt wyjścia przyjęłam następujące pytania:

1) Dlaczego i w jakim stopniu w badanych społecznościach zanikają gwary polskie i tradycyjna kultura?

2) Jakie czynniki mogą decydować o przetrwaniu języka, a jakie o jego wyparciu przez język rumuński na terenie Bukowiny południowej?

3) Czy w przypadku badanych społeczności proces zaniku języka można zdefiniować, wskazując określony typ bilingwizmu, przekształcanie gwar w mowę pogranicza, czy też mówić można o zaawansowanych procesach zanikania gwar, prowadzących do tzw. śmierci języka?

Socjolingwistyczny opis sytuacji w badanych miejscowościach oraz wskazanie mechanizmów zaniku gwar, z uwzględnieniem podobieństw i różnic zachodzących w Bulaju, Rudzie i Kaczyce wpisuje się we współczesne badania językoznawcze dotyczące problemu zaniku i tzw. śmierci języka.

Książka zawiera charakterystykę stanu gwar w Bulaju, Rudzie i Kaczyce, w takim stadium, w jakim obecnie one się znajdują. Analiza ta rozszerzona jest o dane z miejscowości Mihoweny i Frumosa, w których mieszkańcy posługują się tą samą odmianą polszczyzny, co Polacy w Bulaju. Podstawę metodologiczną badań stanowi teoria kontaktów językowych.

Niniejsza monografia składa się z pięciu rozdziałów. Otwiera ją wstęp, charakteryzujący obszar, metody i techniki badań. Rozdziały pierwszy, drugi i trzeci zawierają kolejno opisy Bulaju, Rudy i Kaczyki oraz analizę procesów wynikających z kontaktów językowych. Rozdział czwarty odnosi się do dwóch aspektów rzeczywistości językowej obserwowanych na Bukowinie rumuńskiej: języka traktowanego jako wartość i integralny element tożsamości kulturowej oraz języka jako świadectwa – nośnika wartości kulturowych. Rozdział piąty, stanowiący podsumowanie badań, zawiera porównanie sytuacji socjolingwistycznej w badanych miejscowościach oraz wnioski, z uwzględnieniem m.in. takich problemów, jak: prestiż języka, przemoc symboliczna oraz opis zanikania gwar jako zespołu procesów. Pracę zamykają zakończenie i bibliografia.

Z uwagi na to, że liczba użytkowników gwar w badanych miejscowościach bardzo szybko maleje, opis zanikających gwar Bulaju, Rudy i Kaczyki oraz procesów, którym podlegają, jest najprawdopodobniej jednym z ostatnich w ich historii.

Słowa kluczowe: gwary polskie; społeczności polskie; Bukowina; Rumunia; zanikanie języka; śmierć języka

Volume 43 of the series *Język na Pograniczach*
[Borderland Languages]

Processes of Language Disappearance: A Case Study of Polish Dialects in Romanian Bukovina

Author of the volume:
Dr Karina Stempel-Gancarczyk,
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, Polska
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland]
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6759-0186
Correspondence: karinastempel@onet.eu

Competing interests: The author declares that she has no competing interests.

Summary

This monograph aims to describe and analyse mechanisms behind the disappearance of dialects in Polish communities in so-called South Bukovina (the Romanian part of the historical area called Bukovina), as well as to assess the sources of and reasons for these processes, pointing out the similarities and differences observed in the researched villages where the Poles settled in the 18th and 19th centuries. The subject of the research are three out of four dialects identified by Stanisław Gogolewski and Elena Deboveanu: the dialects of the villages of Bulai, Ruda and Cacica. The presented work complements the latest research on Polish dialects in Bukovina led by Prof. Helena Krasowska from the Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

The concept of the research is based on the assumption that the disappearance of South Bukovinian dialects is a process linked to both endogenous and exogenous factors. To capture the complexity of the sociolinguistic situation, I adopted as my starting point the following questions:

1) Why and to what extent are Polish dialects and Polish traditional culture disappearing in the researched area?

2) What factors could be decisive in terms of the survival of the Polish language or it being replaced with the Romanian language in South Bukovina?

3) Could the process of language disappearance in the researched communities be characterised a certain type of bilingualism, transformation of dialects into a language of the borderlands, or are we witnessing advanced processes of the disappearing of the dialects which eventually lead to so-called language death?

The sociolinguistic description of the situation in the researched villages together with the identification of similarities and differences between Bulai,

Ruda and Cacica thus corresponds with contemporary linguistic studies on language disappearance , and so-called language death.

This study comprises a description of the condition of the dialects from Bulai, Ruda and Cacica at the present stage. The analysis was extended to include data from Frumoasa nad Mihoveni, whose inhabitants use the same variety of Polish as the Poles in Bulai. The methodology of the study is based on language contact theory.

The monograph consists of five chapters. The introduction describes the are as well as research methods and techniques. The first, second and third chapters deal with the description of Bulai, Ruda and Cacica, respectively, offering an analysis of the processes resulting from language contact. The fourth chapter is devoted to the analysis of two aspects observed in Romanian Bukovina: language as a value and an indispensable element of cultural identity, and language as testimony – conveyor of cultural values. The fifth chapter, which summarises the research results, compares the sociolinguistic situation in each of the studied villages, taking into account issues such as language prestige, symbolic violence as well as the description of dialect disappearance as a complex of processes. The study closes with the conclusion and bibliography.

As the number of dialect users in the studied area is decreasing very quickly, this description of the disappearing dialects in Bulai, Ruda and Cacica and the processes that they are undergoing is most probably one of the last ones in their history.

Transl. Iwona Młodawska-Waterson

Keywords: Polish dialects; Polish communities; Bukovina; Romania; language disappearance; language death

Vol. 43 din seria „Język na Pograniczach”
[„Limba în zonele de graniță”]

Procesele de dispariție a limbii pe baza cercetărilor asupra graiurilor poloneze din Bucovina românească

Autoare:
Dr Karina Stempel-Gancarczyk
Institutul de Slavistică al Academiei Poloneze de Științe
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6759-0186
E-mail: karinastempel@onet.eu

Autoarea declară că nu există conflicte de interese.

Rezumat

Scopul monografiei este descrierea și analizarea mecanismelor de dispariție a graiurilor în comunitățile poloneze de pe teritoriul așa-numitei Bucovine Sudice (situate pe teritoriul României și făcând parte din regiunea istorică denumită Bucovina), dar și determinarea surselor și a cauzelor acestora care indică asemănările și deosebirile observate în cercetările efectuate în localitățile în care polonezii s-au stabilit deja în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Obiectele de studiu au fost trei din cele patru graiuri identificate de către Stanisław Gogolewski și Elena Deboveanu: graiul satului Bulai, graiul satului Ruda și graiul satului Cacica. Totodată cartea constituie o completare a celor mai noi studii privind graiurile polonezilor din Bucovina Carpatică, realizate sub îndrumarea hab. prof. IS PAN Helena Krasowska.

Concepția lucrării pornește de la premisa că procesul de dispariție a graiurilor din Bucovina Sudică este cauzat atât de factori endogeni cât și de cei exogeni. Pentru a surprinde complexitatea situației sociolingvistice și a descrie procesul de dispariție a graiurilor, precum și pentru a plasa studiul în contextul cercetărilor lingvistice contemporane, mi-am ales ca punct de plecare:

1) De ce și în ce măsură în comunitățile cercetate dispar graiurile și cultura tradițională?

2) Care sunt factorii care pot determina supraviețuirea limbii și care sunt cei care determină marginalizarea și excluderea ei de către limba română pe teritoriul Bucovinei Sudice?

3) În cazul comunităților studiate, procesul de dispariție a limbii poate fi definit prin indicarea unui tip specific de bilingvism, transformarea graiului într-unul caracteristic zonelor de graniță sau se poate vorbi de procese avansate de dispariție a graiurilor care duc la așa-numita moarte a limbii respective?

Descrierea sociolingvistică a situației lingvistice și culturale din localitățile analizate și indicarea mecanismelor de dispariție a graiurilor, ținând cont

de asemănările și deosebirile care apar în Bulai, Ruda și Cacica se înscriu în cercetările lingvistice contemporane referitoare la problema dispariției și a morții unei limbi.

Monografia include caracteristicile stadiului în care, actualmente, se află graiurile din Bulai, Ruda și Cacica. Această analiză a fost extinsă, fiind completată cu datele din localitățile Frumoasa și Mihoveni, unde locuitorii utilizează aceeași formă a limbii polone ca și polonezii din Bulai. Baza metodologică a lucrării este teoria contactelor lingvistice.

Cartea este împărțită în cinci capitole. Lucrarea se deschide printr-o introducere, unde sunt prezentate zonele, metodele și tehnicile de cercetare. În capitolele întâi, al doilea și al treilea sunt descrise pe rând Bulai, Ruda și Cacica și sunt analizate procesele care decurg din contactele lingvistice. În capitolul al patrulea sunt examinate două aspecte ale realităților lingvistice observate în Bucovina românească: limba privită ca valoare și element integral al identității culturale și limba ca mărturie – purtătoare a valorilor culturale. Al cincilea capitol este un rezumat al cercetărilor, comparând situația sociolingvistică în localitățile analizate și conține concluzii care includ probleme precum: prestigiul limbii, violența simbolică și descrierea dispariției graiurilor ca fiind un ansamblu de procese. La sfârșitul lucrării se află bibliografia.

Datorită faptului că numărul utilizatorilor graiurilor din localitățile cercetate scade foarte repede, probabil că descrierea graiurilor pe cale de dispariție din Bulai, Ruda și Cacica și a proceselor la care acestea sunt supuse este una dintre ultimele din istorie.

Trad. Mihaela Dzióbek

Cuvinte cheie: graiurile poloneze; comunitățile poloneze; Bucovina; România; dispariția limbii; moartea limbii